66e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 15 12 AVRIL 1956

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine honoraire de Langres
Codirecteur

UNE ENÉIDE SPIRITUELLE : d'Oxford à Rome

Mgr Ronald KNOX

Ronald Knox, fils de l'évêque anglican de Manchester, est né le 17 février 1888. Il connut à peine sa mère et fut élevé par sa grand'mère, en un presbytère de campagne.

A l'école, mais surtout dans le climat patriarcal de la famille, les premières influences sont celles d'une piété protestante « vieux style » : grande dévotion à la Bible, ponctuelle observation du Sunday, récitation des Psaumes en famille, croyance à l'amour personnel de Dieu et à son message de Rédemption. Tous ces enseignements et impressions s'incrustent au plus profond de la sensibilité par le chant des hymnes dont Knox rappelle l'influence considérable sur la vie spirituelle des anglicans.

Au Collège d'Eton

1900-1903. Eton College, la grande Ecole où se forme, en un climat de tradition intellectuelle de musique et de sports, l'élite de la jeunesse de l'Angleterre et du Commonwealth. « L'anglicanisme, écrira-t-il plus tard, n'est ni un système de religion, ni un corps de doctrine, mais un sentiment, une tradition dont les racines s'entrelacent étroitement à des souvenirs d'histoire nationale et de vie familiale. »

A seize ans, une première grâce touche le jeune étudiant : il prononce le vœu de chasteté « pour être prêt à répondre à l'appel du Seigneur sans empêchement d'aucune sorte ». La dévotion à Notre-Dame, qui lui est déjà si chère, grandira avec les années : il récite chaque jour le Rosaire. Anglican, il défendra le dogme de l'Immaculée Conception et fera le vœu, au jour de son ordination, de ne jamais prêcher sans parler d'elle et lui dédiera l'un de ses ouvrages.

Noël 1903. Après une discussion sur des doctrines catholiques, Messe, Présence réelle, etc..., il se met à lire *L'invisible lumière,* de Mgr Benson. La description des rites catholiques le fascine : pour la première fois, le catholicisme se présente à lui sous son vrai jour. D'autre part, la préparation d'examens universitaires l'oblige à étudier l'histoire de l'Eglise anglicane. Le Mouvement d'Oxford excite son intérêt le plus vif et la vie de Newman le passionne comme un drame, Knox ne le suit pas encore jusqu'au bout... Mais la grâce a trouvé en lui un point de contact.

Oxford : Balliol College [1]

Dans le cadre classique de l'Alma Mater, aux murs décorés de vigne vierge empourprée, l'undergraduate s'affirme naturellement de Haute Eglise comme son père, et fréquente Pusey House, l'église ritualiste des Pères de Cowley. Sa pratique religieuse est très stricte, il se confesse plusieurs fois par an et communie fréquemment, mais n'admet pas encore la présence réelle au sens catholique. « A cette époque, écrit-il, je ne pense pas m'être demandé quelle autorité j'avais pour adorer ce que j'adorais. »

A la suite d'un séjour à l'abbaye anglicane de Caldey, Knox « romanise », mais n'abjure pas encore l'anglicanisme. La grâce attend son heure. « Si le peuple anglais, écrit-il, ne doit pas être privé de tout enseignement sur la grâce de l'Eucharistie, de la Confession sacramentelle, sur la Communion des Saints, etc... seul un parti vivant au sein de l'Eglise anglicane est en mesure de remédier à ce dénuement. »

Les objections historiques contre la validité des ordinations anglicanes ne l'émeuvent pas ; car, écrit-il, « Dieu veut l'existence de notre Eglise et l'appelle à remplir une mission catholique ; dès lors il est naturel de supposer qu'il ne l'a pas laissée sans sacrements valides. » En 1912, il reçoit la prêtrise. « Mon cœur était tout entier à l'Eglise d'Angleterre, considérée non comme un système de formules mortes, mais comme un corps vivant de gens à qui j'avais mission de crier — si faible que fût ma voix — de retourner aux sentiers anciens et de rénover les lieux déserts ; je désirai de toute mon âme entrer dans son clergé : « nouvelle Carthage, abri séduisant et précaire. »

Au nouveau fellow de Trinity College, le problème de l'autorité dans l'Eglise allait apparaître d'une importance capitale. Knox possédait heureusement deux précieuses ressources : le goût de la logique serrée et l'indépendance à l'égard des représentants les plus en vue de l'exégèse et de la théologie anglicane. Comme Mgr Benson, il avait justement compris que la connaissance de la vérité religieuse n'est pas seulement une question de science, mais qu'il faut y joindre la coopération à la grâce.

Après l'ordination, il veut restaurer l'Eglise d'Angleterre dans l'état où elle était avant la Réforme et obtenir que Rome revienne de ses prétentions : alors les deux partis pourront se tendre la main et la réunion suivra. C'est dans ce but qu'il donne,

[1] Balliol College est considéré par certains comme un groupement d'esprits avancés, intellectuels, ennemis du sport.

à Plymouth, trois sermons où il condamne la Réforme comme l'usurpation, par la Couronne, des droits administratifs dont jouissait primitivement la Papauté. Il y rejetait toute autorité doctrinale des évêques anglicans, fonctionnaires chargés de veiller à l'exécution des lois et réglements. L'entreprise ne semblait pas impossible : « Rome pourrait un jour non seulement reconnaître nos ordinations, mais admettre rétrospectivement notre prétention à une existence continue comme Eglise ; aussi longtemps que nous ne serions pas obligés de nier cela, il y avait possibilité de réunion collective, et les soumissions individuelles étaient une erreur de tactique. » Mais, malgré un voyage à Rome, il ne pense pas encore à devenir catholique. « Je croyais que l'Eglise d'Angleterre n'avait pas d'avenir hors de la réunion avec Rome. » Knox publie, bientôt à la manière de Swift, un nouveau tract « Reunion all round ». On y devine une critique plaisante du latitudinarisme sacrifiant le dogme pour ne pas faire de la peine aux non-conformistes.

1914-1918. Première guerre mondiale. Knox continue à chercher, pour son compte personnel, une théorie cohérente de l'autorité dans l'Eglise. A une conférence de clergymen, réunis à Birmingham, il expose ainsi ses idées : « La Réforme n'ayant pas causé de rupture réelle de continuité avec l'Eglise du Moyen Age, tout ce qui liait l'Angleterre au XVIe siècle, la lie encore maintenant et dans la même mesure, sauf certaines modifications introduites par le pouvoir séculier qui excusent les Anglais de négliger certaines obligations antérieurement reconnues, comme la confession pascale... »

Notre but, s'écrie-t-il avec insistance, doit être de persuader aux Anglais de se soumettre volontairement à ces obligations dont la loi séculière les dispense. Quant aux réglementations et décisions émanées de l'Eglise romaine depuis la Réforme, elles ne sont pas strictement obligatoires, mais restent hautement recommandables. Dans les cas où l'on doute sur la conduite à suivre, la direction de l'Eglise de Rome a une sorte d'autorité de convenance qu'il serait téméraire de négliger.

A la recherche de la vérité

A ce moment-là il se considérait comme membre d'une Eglise véritable qui pouvait avoir ses torts, mais qui ne semblait pas séparée du tronc. Un jour, la flèche du doute pénétra si profondément qu'il ne fut plus possible de l'arracher.

« Je m'étais rendu à Londres, au matin de la fête de saint Augustin, afin de voir mon frère célébrer pour la première fois en l'église St-Mary's. Nous avions été élevés ensemble, nous nous étions connus à Oxford, comme des frères se connaissent rarement. J'aurais dû être si heureux de le voir là, célébrer pour la première fois le mystère le plus auguste de notre religion, dans la même église, au même autel, où, trois ans auparavant, j'avais fait de même. Et voici que soudain je vis l'autre face du diptyque. Si ce doute, cette ombre de scrupule qui avaient surgi en mon esprit, étaient justifiés, ni lui, ni moi n'étions prêtres, et il n'y avait là ni messe, ni hostie salutaire. Les accessoires du service, les vêtements éclatants, les fleurs brillantes, la mystérieuse lumière des cierges n'étaient que la monture d'une perle fausse. Nous avions été leurrés, déçus, dupés, à penser que tout cela avait quelque valeur ; nous avions labouré le sable, combattu pour un fantôme d'Hélène pendant toutes ces années de conflit... Si loin étais-je de toute pensée sainte, qu'au dernier évangile je ne trouvai plus qu'une malédiction contre Henri VIII. »

Deux années passeront encore avant la fin de ce douloureux cheminement. Voici maintenant le collège de Shrewsbury, milieu charmant d'enfants et de jeunes, dans le Shropshire... Knox étudie alors la question de la Papauté à laquelle il semble n'avoir accordé jusqu'ici qu'un primat d'honneur et une autorité de convenance. Lectures et réflexions l'amènent à reconnaître qu'être catholique, c'est être en communion totale avec l'Eglise de Rome. Et pourtant il hésite encore. Au moment où il va toucher la Terre promise, une vague de fond semble le rejeter non plus dans l'anglicanisme mais en plein scepticisme.

« Tous ces faits dont je tire maintenant des conclusions catholiques je les connaissais ; d'où vient que je leur donne aujourd'hui une interprétation différente ? Si je me suis trompé dans le passé, comment être sûr que je ne me trompe pas présentement ? Cette vue nouvelle des choses, n'est-ce pas, suivant le mot de Newman, « un abus de l'intellect ? » Tout cela ne va-t-il pas s'évaporer comme une bulle de savon pour me laisser à mes anciennes réalités ? »

Plus tard, le néophyte converti avouera s'être trouvé alors dans un tel état d'angoisse qu'il avait failli abandonner la lutte :

« Je suppose que ce furent les Clarisses, auxquelles le P. Martindale m'avait recommandé, et d'autres qui priaient pour moi, sans qu'on leur eût demandé, qui chaque fois me ramenèrent au combat et me maintinrent face à face avec mes désespoirs. »

Et bientôt Knox quitte le collège auquel il s'était tant attaché. Un dimanche, il adresse aux élèves un dernier sermon sur la séparation des amis, et il s'en va.

« Un passage s'offrit à moi, écrit-il, pendant que j'étais à mon bureau, en train de composer mon discours. Je découvris la solitude d'une âme forcée par sa conscience de se détacher d'entours familiers et de chères amitiés, pour se lancer en pleine mer. Une citation de Virgile vint naturellement au bout de ma plume :

... Nec jam amplius ullæ
Apparent terræ, maria undique et undique cœlum.

Et pendant que j'écrivais, une autre façon de lire le vers frappa mon esprit, avec la rapidité de l'éclair : « *Maria undique et undique cœlum !* » Peut-être après tout n'étais-je pas si seul ! »

En janvier 1917, à Londres, Knox toujours inquiet est témoin d'une nouvelle controverse dans l'Eglise anglicane : les évêques sont divisés sur la question de la réserve de l'Eucharistie. Il s'était fait autrefois champion de cette cause, mais maintenant, il en est spectateur du dehors « comme au collège un champion de foot-ball, contraint d'obéir au médecin, suit le match de la saison, assis dans un fauteuil. »

Même alors, l'Eglise de Rome ne lui inspire aucun attrait sensible. Non seulement, la liturgie catholique, qu'il a suivie pendant des années, a perdu pour lui sa fraîcheur de nouveauté, mais c'est tout le système dont la contemplation ne lui procure aucun plaisir. Aucune consolation à la pensée de se remettre à Rome ! « Toutes les doctrines auxquelles j'avais cru — Sacrifice de la Messe, Immaculée Conception, Pouvoir des clefs, etc. — il me semblait les aborder *de novo*, comme d'un point

de vue agnostique. L'usage les avait dépouillées de leur charme mystérieux, sans me rendre leur acceptation facile ou naturelle. » L'anglicanisme est fini, vidé, impossible d'y rester. Entrerai-je dans l'Eglise catholique ou resterai-je en dehors, gardant peut-être en moi-même une vague lueur de foi, mais incapable de tout enseignement, de tout prosélytisme ou même de toute affirmation ? »

Etat dangereux ! Des âmes se sont ainsi détachées de l'anglicanisme et ne sont pas entrées dans l'Eglise de Rome... Ses amis comprirent le danger et le lui signalèrent franchement. Knox se fixa alors une date, non pour abjurer, mais pour se placer dans un climat catholique et y considérer ses difficultés. Dans l'intervalle il renonça à sa réélection comme fellow de Trinity College et s'abandonna à la Providence pour le temporel.

L'Engagement

Le 8 septembre 1917, il part pour l'abbaye des Bénédictins français, à Farnborough. Milieu paisible à souhait dont aucun bruit de controverse ne troublera la sérénité. L'enjeu est décisif : « Embrasser le catholicisme ou tout abandonner ».

« J'étais spirituellement si épuisé, après avoir donné si longtemps de la tête contre les vagues du doute, que je savais à peine si je croyais encore en quelque chose et que je me demandais si je ne devais pas prendre le second parti et lâcher toute religion surnaturelle... Mais, avant la fin de la première semaine, je découvris que la grâce avait triomphé. Je n'avais attendu ni reçu aucune illumination surnaturelle sensible ; je n'eus pas à prendre ma température spirituelle, à évaluer mes expériences ou à employer quelque méthode analogue soi-disant scientifique. J'écartai l'émotionnel autant que possible et m'employai simplement à soumettre mon vouloir au vouloir divin. Dans la simple pratique de la religion, dans le simple accomplissement des exercices, très peu formalistes, de la retraite, je compris que tout était *all right.* »

La clef fonctionnait, il n'y avait plus qu'à entrer... après avoir achevé la lecture de l'Enéide. La conviction de l'esprit avait suivi celle du cœur. Quelques jours plus tard, Knox faisait son abjuration et entrait dans l'Eglise catholique. « Et maintenant quelles sont vos impressions ? » lui ont demandé les anglicans et d'autres encore. La question est classique. Knox y a répondu à sa manière pittoresque et enjouée, voile léger d'un sentiment profond. Avant sa conversion, certains protestants lui en avaient fait un tableau plutôt sombre : contraintes, poursuite des indulgences, plus de liberté critique... La réalité a été toute autre. A celui qui, selon l'expression de Newman, Oxonien lui aussi, « n'avait pas péché contre la lumière », fut donnée la liberté des enfants de Dieu, accompagnée d'une grande paix.

« Cette inquiétude d'un homme qui est toujours à se demander : mon chapeau est-il bien d'aplomb ? était devenue en moi si invétérée que j'avais cessé d'en avoir pleine conscience. C'était un sourd mal de dents qui faisait partie de mon expérience journalière. N'empêche que, après l'extraction de la mauvaise dent, le plaisir est réel. Beaucoup de gens connaissent ce sentiment et ont éprouvé le désir fou d'embrasser leur dentiste ! »

Ou pour prendre une autre illustration,

« quiconque fume la pipe, réalise ce que c'est d'être invité dans un salon. Au premier moment, on ressent toutes les difficultés de l'entreprise : insuffisance notoire des allumettes, pas de devant de cheminée pour secouer la pipe, pas d'épingle à chapeau pour la nettoyer ; les cendres et les allumettes flambées s'amoncellent en un tas hideux que vous ne savez comment faire disparaître. Vous avez recours à des expédients désespérés, jusqu'à ce qu'à la fin vous preniez votre parti de ce milieu réfractaire. Mais une fois dans le salon des fumeurs, quelle impression de liberté ! Je définissais jadis le Home l'endroit où l'on peut mettre à l'aise ses pieds sur la cheminée, et je ne suis pas sûr que ce soit une si mauvaise description. C'est un peu de la sorte qu'en me faisant catholique, j'ai eu le sentiment d'être entré chez moi. L'anglicanisme, comme une aimable hôtesse, m'avait invité à faire comme chez moi, mais c'est en devenant catholique que j'ai pris conscience de n'avoir pas eu jusqu'alors de Home à moi, d'avoir été exilé de la Maison qui était la mienne « *Hæc nobis propria sedes.* »

Sentiment de liberté, sentiment aussi de paix intérieure, tranquillité de l'ordre, que le monde ne peut donner. Le P. Knox savait bien que cette paix ne serait pas une quiétude somnolente, car il avait compris, avec Pascal, que « le Christ est en agonie jusqu'à la fin du monde et qu'il ne faut pas dormir pendant ce temps là ! » « Sentir chacun des coups qui frappent l'Eglise, se réjouir des triomphes qu'elle célèbre, ce serait assez pour maintenir sans cesse en éveil un cœur d'homme et lui fournir un sujet d'intérêt toujours nouveau. »

Après son ordination sacerdotale, le P. Knox retrouva sa chère « Alma Mater » d'Oxford, comme aumônier des étudiants catholiques (1926-1939) sur lesquels il acquit un grand ascendant par la direction à laquelle ses éminentes qualités d'esprit et de cœur l'avaient préparé, par ses sermons donnés avec une aisance et une flexibilité de voix, une beauté de conception et d'expression remarquable, dans le « King's English », animés surtout par le rayonnement d'une âme qui vit dans la lumière et la paix de Dieu, si chèrement conquises.

Orateur recherché, Mgr Knox a prêché à la cathédrale de Westminster un Carême sur « l'Evangile de S. Paul »[2]. On le demande de tous côtés dans les Iles Britanniques pour sermons, retraites et conférences.

Il a aussi composé des ouvrages de valeur, plus de vingt. Sa traduction de la Bible a éveillé un intérêt pour ainsi dire national. Elle fait vivre la Parole de Dieu en une langue souple, débarrassée des archaïsmes de la « Douai Version » (XVI^e siècle) et dont on ne saluera jamais assez la valeur. Citons aussi plusieurs recueils de sermons, une Retraite sacerdotale, et même quelques romans. Mais son œuvre principale restera *Une Enéide spirituelle : D'Oxford à Rome*[3], qui rappelle en certains passages l'*Apologia* du cardinal Newman.

Est-il téméraire de prévoir que les historiens de l'Eglise catholique en Angleterre attacheront le nom de Mgr Knox au XX^e siècle, comme on a attaché celui du saint et savant cardinal Newman au XIX^e siècle ?

E. Delpierre-Delattre.

[2] Aux Edit. Desclée, de Brouwer.

[3] Aux Editions Aubier (13, Quai de Conti), Paris-6^e. Préface de S. E. Mgr Le Couëdic, évêque de Troyes. Cf. *Ami*, 1955, p. 336.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

LE PROBLEME DU « PATER » EN « CARRE MAGIQUE »

Les mathématiciens nomment « carré magique » un carré subdivisé en carrés plus petits, une sorte de grille à mots carrés, dans les cases de laquelle sont inscrits des nombres dont la somme horizontale ou verticale ou diagonale doit toujours être la même. Ils en ont fait, de toute antiquité, un jeu qu'ils rangent dans les problèmes d'analyse indéterminée du premier degré. Ils en distinguent même, sous le nom de « carré diabolique », une variété dans laquelle, en le coupant en deux par une parallèle à l'un des côtés et en permutant les deux tronçons obtenus, on obtient un nouveau carré magique. De grands savants, des mathématiciens illustres comme Cardan, Fermat, Euler, etc., n'ont pas craint de s'étudier à construire des carrés magiques ainsi qu'on peut le voir dans l'imposant recueil d'Ed. Lucas, *Récréations mathématiques* (4 vol. in-8, Paris, 1881-1894). Ce n'étaient d'ailleurs pas de simples curiosités arithmétiques et les anciens leur attribuaient des propriétés merveilleuses, celles d'amulettes, de préservatifs et de porte-bonheur. On peut voir, sur une plaque de terre cuite du musée de Naples, qui se portait en amulette, reproduite dans le *Dictionnaire des Antiquités* [1], parmi beaucoup d'autres objets également censés magiques et talismaniques, — le nombre en était immense, — un rectangle à rangées de cases, qui se rapproche beaucoup du carré magique des mathématiciens.

Passer des chiffres à des signes alphabétiques était tout naturel pour le commun des usagers, qui n'a jamais été constitué de mathématiciens, et de plus était habitué aux formules, plus ou moins inintelligibles, empruntées le plus souvent à la magie et à l'astrologie orientales. Le fameux ABRACADABRA qui, disposé en triangle sur six ou onze lignes, se lisait en tous sens, est l'exemple le plus connu de ces formules cabalistiques, douées, pensait-on, de vertus magiques pour guérir les diverses maladies, surtout les fièvres quartes et demi-tierces. On gravait ce mot sur les *abraxas* qui servaient d'amulettes aux gnostiques, et dont ils faisaient aussi le nom de leur Dieu suprême, les sept lettres-chiffres qui le composent donnant la somme de 365. Au lieu d'*abraxas*, figurait aussi parfois au revers *Ablanathanalba*, aussi inintelligible, mais doué de la propriété, qui en faisait la vertu magique, de se lire dans les deux sens. Les gnostiques n'avaient pas innové dans le domaine de ces superstitions, ils les avaient héritées de toutes pièces et n'avaient eu qu'à choisir dans l'immense répertoire cabalistique des Grecs, des Romains et des Orientaux, Juifs, Alexandrins compris.

Des formules du même genre se rencontrent sur des clous, ornés de figurations magiques et destinés à combattre les enchantements, les maladies, les atteintes au repos du mort dans son tombeau [2]. La superstition attachée à la vertu préservatrice des clous remonte jusqu'aux Etrusques ; elle était très populaire chez les Grecs et les Romains. Pline l'Ancien, par exemple, note la croyance d'après laquelle un clou pris à une croix-gibet, attaché au cou du malade, guérit les fièvres [3]. On accumulait dans les tombeaux de grands clous décorés de signes et d'images. C'est dans cette ambiance psychologique (« prélogique » comme on eût dit dans ma jeunesse) et non avec notre esprit moderne, coupé de certaines antennes sensitives par Descartes et le scientifisme, qu'il faut se replacer pour apprécier et juger les curieux cryptogrammes nommés, en archéologie cette fois, « carrés magiques ».

Ils se présentent sous deux formes, si étroitement apparentées qu'on peut les réduire à une seule par une simple interversion :

ROTAS	SATOR
OPERA	AREPO
TENET	TENET
AREPO	OPERA
SATOR	ROTAS

Dans l'une comme dans l'autre, *tenet* forme la croix grecque :

T
E
TENET
E
T

Ces carrés magiques ont donné lieu à de nombreuses études dans le monde des érudits depuis J. Quicherat, en 1854, jusqu'au P. Guillaume de Jerphanion, qui les a toutes résumées et critiquées dans un « mémoire fondamental » (J. Carcopino) des *Recherches de Science religieuse*, de 1935, et jusqu'au grand latiniste Jérôme Carcopino lui-même, dans ses *Etudes d'Histoire chrétienne*, Paris, 1953.

On a d'abord cherché le sens littéral de ces formules. En les déroulant, on obtient ces deux textes, que j'hésite à appeler des phrases :

Rotas opera tenet arepo sator
Sator arepo tenet opera rotas.

On les a cependant souvent traités comme des phrases réelles, construites autour du verbe *tenet*, avec *sator* pour sujet et *rotas* comme complément, comme si l'intelligibilité devait nécessairement se rencontrer dans les textes de ce genre et si les cryptogrammes n'avaient pas toujours passé pour plus efficaces que le langage lucide. En tout cas les efforts prodigués dans ce sens n'ont abouti qu'à des résultats assez médiocres.

M. Carcopino les classe en trois groupes. Pour les uns, le tout n'est qu'un assemblage de lettres et de mots choisis pour obtenir des effets de lecture réversible et indépendamment de leur sens propre. Pour d'autres, dont Quicherat, il faut interpréter et modifier les formules pour les rendre intelligibles ; ainsi en faisant d'*arepo* un nom propre, celui du *sator* qui l'avoisine, ou bien encore

[1] Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. II, 2e partie, p. 256.

[2] *Dict. Antiq. gr. et rom.*, t. I, II, p. 1241.

[3] Pline, *Hist. nat.*, L. XXXVIII, 46 ; cf. *ibid.* 63, le clou contre les attaques d'épilepsie.

en admettant qu'il doit se lire en boustrophédon de droite à gauche, on obtiendrait quelque chose comme : le semeur tient en main [le résultat] de ses œuvres, de son travail ; mais en cela qu'y aurait-il qui méritât l'emploi épigraphique ? Le troisième groupe, dont M. Carcopino se réclame pour lui-même, voit dans *arepo* « un terme technique d'importation étrangère» et désignant, en conséquence du contexte, la charrue ; non la charrue primitive, l'araire sans roues, mais la charrue dont Pline dit qu'elle vient d'être dotée récemment de deux petites roues en Rétie Gauloise [4], où l'on appelait *plaumoratum* cet appareil nouveau. Ce qui ne change que peu de chose finalement au sens apparent précédent et laisse soupçonner que derrière lui s'en dissimule un autre de plus de portée.

A force de chercher on l'a trouvé. C'est l'Allemand Félix Grosser, pasteur évangéliste de Chemnitz, qui, en 1926, a fait remarquer que le fameux carré contenait en double, d'abord toutes les lettres des deux mots *Pater noster*, toutes sauf l'N de *tenet* qui ne figure qu'une fois, ensuite deux O et deux A, dans lesquels on est fondé à reconnaître l'*alpha* et l'*oméga* dont l'*Apocalypse* (I, 8 ; XXI, 6 ; XXII, 13) fait le symbole de l'éternité et de l'infinité de Dieu. Ainsi se trouvait catégoriquement démontrée l'origine chrétienne du « carré », transformation crypographique de la croix, avec aux extrémités A et Ω : symbole de la foi chrétienne :

```
         P
         A
         T
         E
         R
 P A T E R N O S T E R
         O
         S
         T
         E
         R
```

En reprenant les deux carrés donnés au début de cette notice et en biffant successivement deux fois toutes les lettres de *Pater noster*, on se convaincra qu'à l'issue de cette opération seuls restent inemployés deux O et deux A, tandis qu'il manque un N.

Ainsi le « carré magique », partout où on le rencontre, témoigne en toute certitude de la présence de chrétiens habitués aux formules de prières essentielles, tout au moins à l'oraison dominicale telle qu'elle a été enseignée par N.-S. dans le sermon sur la montagne (Mt., VI, 9-13 ; Lc., XI, 2-4).

Il reste à voir où l'on a signalé l'existence de pareils idéogrammes et à dégager leur portée comme moyen d'expression des croyances.

Dans le travail cité plus haut, M. J. Carcopino, à la suite du P. de Jerphanion, énumère les exemplaires connus, et d'abord ceux dont la date est approximativement certaine. On trouve le « carré magique », sous la forme de cul-de-lampe, dans une bible carolingienne datée de 822 ; gravé sur une plaque de pierre rectangulaire encastrée au dessus de la porte d'entrée de la chapelle suburbaine de Saint-Laurent (XII^e^ s.) à Rochemaure (Ardèche, arr. de Privas) ; inscrit sur une pierre au Puy ; sur une autre dans le donjon du château de Loches (Indre-et-Loire), toutes inscriptions également rapportées au XII^e^ s. ; sur un parchemin d'Aurillac (XIII^e^ s.) destiné à faciliter les accouchements simplement en faisant voir les caractères à la parturiente ; enfin nombre d'autres aux XV^e^ et XVI^e^ s., qui ne servaient manifestement que de moyens de protection et en quelque sorte d'amulettes.

Une autre série, de dates antérieures, a donné lieu à discussions et même à conduit, jointe aux suivantes, le P. de Jerphanion à rejeter ses premières conclusions favorables à l'origine chrétienne du « carré ». Ce sont des amulettes coptes du Musée de Berlin, des papyri coptes d'une collection viennoise, des inscriptions coptes relevées en Nubie, le tout appartenant aux VI^e^-XI^e^ s., et un rituel éthiopien de date incertaine, qui présentent, très reconnaissables, les éléments du « carré » en les mettant, détail notable, en relation avec les « cinq clous » de la croix. Une prière, par exemple, dudit rituel (mais faut-il prendre ce mot dans son sens rigoureusement liturgique ? on peut en douter), est ainsi formulée : « Je vous prie par les cinq clous qui transpercèrent votre corps sur la croix et qui sont *sador, alador, danet, adera, rodas* », formule déformante où l'on reconnaît facilement les mots du carré, défigurés et barbarement contrefaits. Ce rappel des cinq clous du crucifix est particulièrement significatf, après ce qui a déjà été dit des clous. Dans plusieurs églises de Cappadoce, le P. de Jerphanion a rencontré des peintures des IX^e^-X^e^ s., où les trois bergers de la crèche eux-mêmes s'appellent *sator, arepo, teneton* ou *perarotas*, souvenir évident des formules du carré, bizarrement changées en noms de personnes. On trouve le même procédé employé dans une vieille bible byzantine où les trois rois mages se nommaient *Ator, Sator* et *Peratoras*, preuve de plus des incohérences psychiques qui accompagnent les superstitions.

Plus anciens encore que tous les précédents, sont le carré dessiné avec une pointe dans le crépi d'une maison des ruines romaines de Cirencester (Durocornovium) en Grande-Bretagne (Gloucester), et ceux peints à l'ocre rouge dans les ruines des bureaux de la garnison romaine de Doura-Europos, aux bords de l'Euphrate, occupée de 196 à 256 par les troupes de Septime-Sévère et de ses successeurs.

Restent des *graffiti* très suspects, relevés sur les stucs de Pompéi, et reproduisant fidèlement les cinq mots du carré. Alors que tous les précédents témoignent de la multiplication des chrétiens à travers le monde dès les deux ou trois premiers siècles, — mais on la connaît suffisamment par ailleurs, — ceux-ci posent un problème plus embarrassant, celui de leur présence à Pompéi avant la catastrophe. L'on sait, par Tertullien en particulier, qu'aucune communauté chrétienne n'existait à Pompéi, ni à Herculanum, ni même en Campanie, ni en Toscane, à l'époque du séisme et de la grande éruption, et les *graffiti* en question ne peuvent être que postiches et très modernes.

[4] *Hist. nat.*, L. XVIII, 172 (= XVIII, XVIII, 48, des anciennes éd.).

Cela dit, reste une évidence si pleinement lumineuse qu'il est assez difficile de comprendre les négations dont elle a été l'objet. Qui, si ce n'est des chrétiens, eût pu réunir dans un même symbole les premiers mots du *Pater*, la croix, l'*alpha* et *ômega* de l'*Apocalypse ?* Comment a-t-on pu même songer aux Juifs et à la magie juive pour rendre compte d'éléments si nettement chrétiens ? C'est cependant ce qu'a fait finalement le P. de Jerphanion, en 1937, sous l'impression des *graffiti* pompéïens, reconnus depuis, comme le démontre M. J. Carcopino, bien postérieurs à la ruine de la ville, et probablement exécutés au IIe s. de notre ère. Les environs de 171-172 sont considérés, par le savant auteur des *Etudes d'histoire chrétienne*, au terme de discussions fort érudites, comme « la date cruciale de l'histoire du « carré ».

Il va même jusqu'à fixer à la région lyonnaise l'invention du formulaire dont est construit ce « carré », en s'appuyant sur la présence du mot *arepo*, qui serait à rattacher au celtique comme nom de la charrue, en même temps que sur le passage de Pline attribuant l'invention des roues de charrue aux Rètes de Gaule. Tant de science et d'ingéniosité ne sont peut-être pas totalement convaincantes, mais elles sollicitent agréablement l'esprit.

Cependant, même si l'on admettait la provenance lyonnaise du fameux « carré magique » et son association « à une méditation sur les cinq plaies ouvertes par les cinq clous de la Croix »[5], il resterait à élucider les raisons et les intentions de ses divers emplois. M. Carcopino les place dans une perspective mystique en même temps que clandestine : ils auraient servi, avant l'édit de Milan (313), aux chrétiens du monde romain, à proclamer leur foi tout en s'abritant des lois persécutrices, le châtiment qui les menaçait n'étant rien de moins que les supplices et la mort par le martyre.

Mais on peut aussi adopter une perspective différente, celle qu'insinue le début de cet article et que confirment maints détails rapportés par M. Carcopino lui-même dans sa très consciencieuse étude. En effet, si l'on fait deux groupes des « carrés » repérés jusqu'ici, ceux dont on ignore l'utilisation, ce n'est pas le plus grand nombre, et ceux pour lesquels on la connaît parfaitement, il se trouve que ces derniers ne tendaient nullement à proclamer la foi des utilisateurs, sous le couvert de la clandestinité. Bien loin d'être des actes de foi, ces inscriptions ne manifestent que des tendances à demi superstitieuses. M. Carcopino lui-même signale « leur constante application à des fins prophylactiques »[6]. On peut lire, en effet, dans le *De rerum varietate* du médecin et mathématicien Jérôme Cardan (Milan, 1557), comment, pour guérir de la rage un habitant de Lyon, il fit ingérer à ce patient trois croûtons de pain sur chacun desquels étaient inscrits les cinq mots du carré, et réciter en même temps cinq *pater* en mémoire des cinq plaies du Christ mourant sur la croix[7]. A la même époque, dans un livre de botanique, un certain lyonnais, Jean du Choul, indiquait l'emploi du carré contre les fièvres[8]. Sur les murs des maisons et des châteaux, comme ceux de Beaulieu, de Chinon, de Jarnac, du Puy, de Valbonnais, M. Carcopino admet que le carré « était visiblement destiné à protéger ces édifices de l'incendie ». Du XVe s., date de ces derniers, remontons au XIIIe, où l'on trouve le carré sur un parchemin d'Aurillac, avec le mode d'emploi, qui était de procurer des accouchements plus faciles par sa simple vue. Voilà ce que nous savons avec certitude des emplois pratiques du « carré », et tous, comme on voit, tendent à des fins qu'il n'est guère possible de qualifier autrement que plus ou moins nettement superstitieuses.

Il ne s'en suit pas nécessairement qu'il en eût été de même pour les cas sur lesquels nous n'avons pas de renseignements explicites, ceux de Cirensocester, de Doura-Europos, d'Abyssinie, de Cappadoce. Mais de fortes présomptions peuvent incliner à la même conclusion, ou tout au moins à voir dans la présence du carré des effets de la confusion d'idées due à l'ignorance unie à une simplicité ingénue.

Les considérations suivantes viennent à l'appui de cette interprétation.

Voyons d'abord le cadre dans lequel se présentent les énigmatiques formules. C'est le carré des anciens mathématiciens, doué de vertus merveilleuses, croyaient-ils. Quoi de plus tentant que de l'employer à protéger les maisons, les biens ou les personnes ? Même des chrétiens convaincus et irréprochables peuvent fort bien en avoir eu la pensée, sans pour autant avoir conscience de tomber dans la superstition expresse, puisqu'ils voyaient dans les effets attribués par les mathématiciens à ces figures et à ces chiffres une sorte de vérité scientifique. Combien innocente, en tout cas, cette utilisation d'une invention de savants à côté des grossières superstitions du vulgaire !

Et si, à ce thème scientifique, on adjoignait une formule pieuse, pleinement orthodoxe d'ailleurs et de valeur insigne, combien ne gagnerait-on pas en efficacité ! Mais y a-t-il, dans toute la religion chrétienne, prière plus sainte que le *Pater*, tombé de la bouche même du Sauveur et signifié à Dieu lui-même ? C'est donc le *Pater* qu'il s'agit d'inclure dans le cadre fourni par le « carré ». Celui-ci comptant vingt-cinq cases, il faudra pour les remplir vingt-cinq lettres de la prière dominicale. *Pater noster* redoublé en fournit vingt-deux ; les deux lettres prestigieuses *alpha* et *ômega* de l'*Apocalypse* permettraient de combler au mieux la lacune subsistante. Et voici notre excellent chrétien à l'œuvre pour obtenir une sorte de talisman protecteur, mais exempt, pense-t-il, de toute tendance répréhensible.

En effet, quel que puisse être le verdict des moralistes actuels, il suffit de rappeler le niveau des pratiques superstitieuses d'autrefois, des premiers siècles chrétiens en particulier, pour arriver à considérer ce raisonnement et ses applications avec

5 *Etudes d'histoire chrétienne*, p. 89.

6 *L. c.*, p. 24.

7 On peut s'étonner ici encore de voir Cardan, et divers autres, compter *cinq* clous de la Croix en relation avec les cinq plaies. Mis à part ceux des mains et des pieds, le cinquième clou ne peut être en relation ni avec la plaie du côté, ni avec le *sedile* portant le tronc ; il ne pourrait représenter tout au plus que l'attache de l'écriteau du sommet.

8 Jean Du Choul, *De varia quercus historia. Accessit Pilati montis descriptio.* Lyon, 1555.

indulgence. Les collections des Conciles sont remplies d'anathèmes contre les superstitions les plus grossières et souvent les plus sacrilèges, en plus de l'emploi d'objets religieux ou bénits comme moyens de présentation universelle ; le fameux *Traité des superstitions* (Paris, 1679) de l'abbé J.-B. Thiers, ne les énumère encore pas toutes. L'emploi du carré, lui, peut se ranger tout au plus parmi les formes d'un culte superflu, ni faux, ni indécent, ni injurieux à Dieu ou à l'Eglise.

Venons-en donc à la construction du dit carré avec les éléments que nous avons déterminés :

P A T E R N O S T E R et A Ω
P A T E R N O S T E R et A Ω

Un tout premier essai donnera :

p A T *e* R
A . . . .
T . . . .
e . . . .
R . . . .

auquel il faut ensuite tâcher d'incorporer des lettres de *noster*, et la première ligne deviendra assez facilement S A T O R, en même temps que les deux T suggèreront le T E N E T disposé en croix centrale :

S A T O R
a . E . *o*
T E N E T
o . E . *a*
r . T . *s*

Aussitôt s'impose à l'esprit le S A T O R vertical de gauche, qui va dicter, par boustrophédon, le R O T A S de droite, et, conséquence nécessaire dans ces jeux de patience, le R O T A S de la ligne inférieure.

Nous avons donc maintenant :

S A T O R
A . E . O
T E N E T
O . E . A
R O T A S

et il ne nous reste plus de disponibles que deux P et deux R, en plus des deux lettres grecques.

Or O E A suggère immédiatement leur intercalation pour obtenir O P E R A, qui, inversé par le même jeu d'interversion, nous fournit l'énigmatique A R E P O, sans lui chercher un sens totalement inutile en l'occurrence.

Voilà donc résolu très simplement ce problème irritant, qui a suscité tant et de si ardues discussions, du fait qu'on a méconnu la méthode à lui appliquer. Au lieu de partir de la notion, si vieille cependant, de carré magique mathématique, on a voulu d'abord donner un sens clair à des formules qui n'en comportent pas, ou tout au moins n'en exigent pas. Dans un palindrome, vers ou formule ou simple mot, qui se lit dans les deux sens, la signification n'est que secondaire et importe assez peu. Les plus fameux d'entre eux en sont des exemples, Sidoine Apollinaire en cite un, venu de l'antiquité :

Roma tibi subito motibus ibit amor,

qui se lit aussi bien à rebours en commençant par la dernière lettre. Or admettra-t-on que cet amour réclamé pour Rome devra se manifester par crises subites comme les rages de dents ? Les versificateurs de l'Ecole d'Alexandrie ont laissé beaucoup d'autres exemplaires de ces vers anacycliques, où ce sont tantôt les lettres, qui se lisent en ordre inverse, tantôt les mots eux-mêmes inchangés, sans qu'on attache au sens une importance primordiale.

Voici la célèbre inscription grecque de l'ancien bénitier de Sainte-Sophie de Constantinople, reproduite au XIX^e^ s. sur divers bénitiers de nos églises, en particulier à Saint-Vincent-de-Paul de Paris ; elle se lit indifféremment de gauche à droite et de droite à gauche, en partant d'une petite croix qui se trouve être ainsi aussi bien initiale que finale :

ΝΙΨΟΝ ΑΝΟΜΗΜΑΤΑ ΜΗ ΜΟΝΑΝ ΟΨΙΝ

On traduit : « Lave tes péchés et pas seulement ton visage ». Mais en celà on force le sens de plusieurs mots ; un bénitier n'a jamais servi de lavabo, ni son eau de bain pour la figure; ἀνόμημα, *illégalité*, ne peut prendre le sens de « péché » que pour les Juifs, observateurs de la *Thora*. (Lév., XX, 14 ; Sap., I, 9 ; III, 14).

Encore ces exemples ne sont-ils si connus que parce qu'ils sont moins abstrus et offrent un sens acceptable. Combien d'autres, du genre des *Abraxas* et *Abracadabra*, sont tombés dans l'oubli, parce qu'inintelligibles !

Il n'est donc pas nécessaire, pour expliquer leur présence dans un « porte-bonheur » comme le carré en question, de trouver un sens parfaitement clair à tous les mots ni à toutes les formules qui le composent. *Arepo* est-il d'origine celtique, signifie-t-il « charrue », comme le croit M. Carcopino, basé sur cet unique exemple ? Il n'est pas nécessaire de l'admettre pour rendre compte de sa valeur talismanique.

Conséquence inéluctable, l'origine lyonnaise du « carré » ne repose que sur l'attribution de ce sens à cet *arepo*, et sur le rapprochement de l'invention des roues de la charrue assignée par Pline à la Rétie Gauloise, raisonnement fort ingénieux, construit sur des données fort érudites, mais dont la base se révèle assez chancelante.

Qui ne voit, si nous en revenons à la construction du carré tel que nous l'avons exposée, qu'il pourrait être l'œuvre de chrétiens, de n'importe quel pays et de n'importe quelle province, en quête de composition à effet d'amulette, à la fois puissante et parfaitement en règle avec l'orthodoxie la plus exigeante et la morale la plus scrupuleuse ?

D'autre part, si l'auteur avait prétendu conférer à son œuvre une vraie portée religieuse, se serait-il contenté de figurer la croix par ce banal *tenet*, dépourvu de toute attache avec ses croyances ? Les quatre T qu'il trouvait, à cette combinaison, pour terminer les quatre extrémités de la croix, peuvent sans doute figurer quatre *tau*, mais seulement pour des érudits lecteurs de Tertullien, ou plus simplement par l'effet de cette confusion des idées qui forme l'étoffe même des procédés de la magie.

C'est par suite de ce confusionnisme général que les clous des quatre plaies sont devenus cinq, que les mots du carré sont devenus des noms de ces clous, que ces noms de clous se sont transformés en noms de personnes, que ces personnes, d'abord bergers, sont devenues des Mages. Et chercher les

raisons logiques de ces transmutations serait peine perdue : la magie joue sur ces confusions et défie la logique courante.

C'est pourquoi, en somme, ces fameux carrés, qui ont tant intrigué les érudits, portent à très juste titre le nom de « carrés magiques » et ne sont que celà.

P. FOURNIER.

CONSECRATION VALIDE OU INVALIDE ?

Q. — Lors d'une solennité, en semaine, où une vingtaine de fidèles veulent communier, le curé a préparé sur l'autel le ciboire. Il ne place pas le ciboire sur le corporal au début de la messe et, à l'offertoire, le missel le cache. Or ce prêtre a formulé une fois pour toutes la résolution de ne jamais consacrer ce qui se trouve hors du corporal.

Le célébrant consacre pain et vin. En se relevant de la génuflexion après l'élévation du Précieux Sang, son regard, se portant sur le missel, aperçoit le ciboire *hors* du corporal. En vertu de la résolution qu'il a prise, ce ciboire n'est pas consacré. Mais que fait-il ? Il prend le ciboire, l'ouvre et prononce les paroles : « *Hoc est corpus meum* », et continue la messe...

Il prétend que la consécration est valide.

Notre correspondant expose ensuite les raisons sur lesquelles le curé en question fonde son avis. Ce sont ces raisons qu'on demande à l'*Ami* d'apprécier.

R. — Notre curé est tout à fait d'accord qu'une consécration faite en dehors de la messe est invalide. Mais ici, la consécration n'a pas eu lieu en dehors de la messe, puisque c'est immédiatement après la consécration.

Un moraliste consulté a répondu : la messe, c'est la consécration. Hors la consécration, c'est hors du sacrifice, donc hors de la messe. Donc, la consécration faite du ciboire est certainement invalide.

L'*Ami* ne peut que souscrire à cette solution. Et puisque — on va le voir — le curé se réfère à l'encyclique *Mediator Dei*, c'est à cette encyclique que nous demanderons d'abord en quoi consiste la nature du sacrifice eucharistique :

Le Saint Sacrifice de l'autel n'est pas une pure et simple commémoration des souffrances et de la mort de Jésus-Christ, mais un vrai sacrifice, au sens propre, dans lequel, par une immolation non sanglante, le Souverain Prêtre fait ce qu'il a fait sur la Croix, en s'offrant lui-même au Père éternel comme une hostie très agréable : « La victime est la même ; celui qui maintenant offre par le ministère des prêtres est celui qui s'offrit alors sur la Croix ; seule la manière d'offrir diffère » (Conc. de Trente, session XXII, c. 2).

C'est donc le même prêtre, Jésus-Christ, mais dont la personne sacrée est représentée par son ministre...

La victime est également la même, à savoir le divin Rédempteur, selon sa nature humaine et dans la vérité de son corps et de son sang. La manière dont le Christ est offert est cependant différente. Sur la croix, en effet, il offrit à Dieu tout lui-même et ses douleurs, et l'immolation de la victime fut réalisée par une mort sanglante subie librement. Sur l'autel, au contraire, à cause de l'état glorieux de sa nature humaine, « la mort n'a plus d'empire sur lui » (Rom., VI, 9), et, par conséquent, l'effusion du sang n'est plus possible ; mais la divine sagesse a trouvé un moyen admirable de rendre manifeste le sacrifice de notre Rédempteur par des signes extérieurs, symboles de mort. En effet, *par le moyen de la transsubstantiation du pain au corps et du vin au sang du Christ*, son corps se trouve réellement présent, de même que son sang, et les espèces eucharistiques, sous lesquelles il se trouve, symbolisent la séparation violente du corps et du sang. Ainsi le souvenir de sa mort réelle sur le Calvaire est renouvelé dans tout sacrifice de l'autel, car la séparation des symboles indique clairement que Jésus-Christ est en état de victime (Ed. de la Bonne Presse, p. 31).

On le voit, c'est par la transsubstantiation du pain au corps ET du vin au sang qu'est réalisé le sacrifice. Une fois la transsubstantiation accomplie, le sacrifice est accompli et ne peut être renouvelé que par la double consécration du pain et du vin.

A cet argument qui paraît sans réplique, notre curé riposte ainsi :

« Le sacrifice *dure* depuis la consécration jusqu'à la consommation des deux espèces par la communion du prêtre... » Il y a le *fait* consécrateur, l'acte qui pose le Christ en état de victime (cf. *Mediator Dei*, p. 38, ligne 6). En l'Eglise romaine, les auteurs ne considèrent que ce fait qui pose la divine victime sur l'autel. Mais il y a aussi la *permanence* de la victime : tant que persistent les deux espèces séparées, subsiste le sacrifice (*Mediator Dei*, p. 31, fin du § *Victime identique*). Cet aspect est dominant dans la liturgie grecque en ce qu'on appelle l'*épiclèse*. Le feu du Saint-Esprit consume la Victime tout le temps que persistent les symboles.

On a donc le droit de consacrer validement une des deux espèces tant qu'il y a sacrifice, sous les deux symboles de mort. On a la permission d'user licitement de ce droit dans les cas de nécessité où les lois ecclésiastiques sont censées ne plus obliger. Ce cas est réalisé pour la communion de 20 personnes...

Quel fallacieux raisonnement !

Tout d'abord, sollicitation des textes de *Mediator Dei*. A la p. 38 (Edit. Bonne Presse), Pie XII s'exprime ainsi :

L'immolation non sanglante par le moyen de laquelle, après les paroles de la consécration, le Christ est rendu présent sur l'autel en état de victime, est accomplie par le seul prêtre en tant qu'il représente la personne du Christ, non en tant qu'il représente la personne des fidèles. Mais, *par le fait que le prêtre pose la divine victime sur l'autel, il la présente à Dieu le Père en tant qu'offrande...* Cette oblation au sens restreint, les chrétiens y prennent part à leur manière...

On le voit, il ne s'agit nullement d'opposer « le fait » consécrateur à la « permanence » de la victime sur l'autel. Quant à la permanence de la victime faisant subsister le sacrifice jusqu'à la communion du prêtre, l'encyclique *Mediator Dei*, dans le texte indiqué p. 31 (texte cité intégralement plus haut) n'en dit absolument rien. D'ailleurs, autre chose est la réalisation du sacrifice par la double consécration, autre chose est la permanence des espèces consacrées séparément, manifestant ainsi jusqu'à la communion l'état de victime dans lequel Jésus se trouve mystiquement. Cette permanence n'indique nullement que l'action même sacrificielle *se renouvelle sans cesse* jusqu'à ce que la communion fasse disparaître l'état apparent de victime.

Quant à l'instance faite au nom de l'épiclèse, on ne voit pas quel appui le curé peut y trouver pour son étrange opinion. Tout d'abord, c'est une *vérité proche de la foi* que la transsubstantiation est opérée en vertu des paroles de la consécration :

Déclaration du concile de Florence, décret pro Armenis :

« La forme de ce sacrement (de l'Eucharistie) sont les paroles du Sauveur, par lesquelles a été fait ce sacrement : le prêtre, en effet, le réalise en parlant en la personne du Christ. C'est par la vertu de ces mêmes paroles que la substance du pain est changée au corps du Christ et la substance du vin en son sang... »

Déclaration du concile de Florence, décret pro Jacobitis :

« Parce que dans le précédent décret n'a pas été expliquée la forme des paroles desquelles, pour la consécration du corps et du sang du Seigneur, la sainte Eglise Romaine, s'appuyant sur la doctrine et l'autorité des Apôtres, a toujours eu l'habitude de se servir : pour la consécration du corps, elle use de ces paroles comme forme : *Hoc est enim corpus meum* ; — pour la consécration du sang : *Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* » (Denz.-Bann., n. 698, 715).

L'explication objective de l'épiclèse est bien présentée par le P. Salaville dans *Catholicisme*, IV, 303-304 :

« Le canon (ou *anaphora*) est une prière essentiellement trinitaire. C'est une action de grâces (*eucharistia*) adressée à la fois aux trois personnes divines, auxquelles est attribuée la consécration : la consécration est rapportée au Père en tant qu'elle est une opération de la puissance divine ; mais c'est le sacerdoce du Fils qui renouvelle à l'autel le mystère du Cénacle ; ce mystère enfin est, à un titre spécial, l'œuvre du Saint-Esprit, à qui est attribuée toute action sanctificatrice.

Le rôle des trois personnes divines est mis en relief par des prières différentes. Mais il est bien évident que toutes trois agissent en même temps : la succession des prières n'exprime pas un morcellement de l'action divine, en trois moments successifs ; la Trinité est indivisible.

Si la prière à l'Esprit-Saint est placée en troisième lieu, après la réitération des paroles de l'institution, ce n'est pas pour atténuer l'efficacité de ces paroles, mais c'est que le langage humain est obligé d'énoncer successivement la coopération simultanée des trois personnes.

La prière au Fils et le rôle du Fils s'expriment dans les paroles de l'institution, qui sont le centre de l'anaphore. Les prières au Père et à l'Esprit-Saint encadrent ces paroles. L'invocation du Saint-Esprit est particulièrement développée dans certaines liturgies ; c'est que les écrivains ecclésiastiques, et notamment les Orientaux, ont volontiers accentué le parallélisme de l'incarnation et de la consécration, l'une et l'autre opérées par la vertu du Saint-Esprit. Cette contexture du canon de la messe souligne le principe théologique énoncé, entre autres, par S. Grégoire de Nysse : « Toute opération qui va de Dieu vers la créature part du Père, passe par le Fils et s'achève dans le Saint-Esprit » (*P. G.*, XLV, 125).

Ceci bien vu, on doit reconnaître que les premiers siècles chrétiens ont considéré les trois prières au Père, au Fils et au Saint-Esprit comme un tout, sans se poser la question du moment précis de la consécration à l'intérieur de ce tout. Ils n'ont pas plus fixé ce moment à la fin de l'épiclèse qu'à la fin des paroles du Christ. Ils savaient que la consécration était acquise quand l'ensemble de l'anaphore était terminé ; ils ne pensaient pas utile de préciser davantage. Cependant, il est indispensable d'ajouter que, pour eux comme pour nous, la partie centrale, essentielle, de l'action eucharistique fut toujours la réitération de la Cène avec **les paroles mêmes de l'institution ; car c'est cette** réitération qui est l'objet précis du commandement de Jésus : « Faites ceci en mémoire de moi » (Luc, XXII, 19). S'ils croyaient, comme nous-mêmes, nécessaire l'intervention du Saint-Esprit, cela ne leur faisait pas méconnaître le rôle essentiel, dans la consécration, de la réitération des paroles du Seigneur.

La forme rédactionnelle d'épiclèses (citées auparavant) s'explique par cette théologie qui ne songeait pas encore à préciser le moment de la consécration, à l'intérieur de la grande prière eucharistique. C'est cette imprécision qui a permis à leurs auteurs de placer, sans éprouver de gêne, l'invocation au Saint-Esprit consécrateur après la prière, au Père et au Fils, suivant simplement l'ordre des doxologies trinitaires.

Le progrès de la pensée théologique a conduit l'Eglise à approfondir sa théologie sacramentaire. Elle en est arrivée ainsi à préciser le *quomodo* et le *quando* de la consécration eucharistique. Elle a conscience de l'avoir fait avec une telle sûreté qu'elle fut sur le point, au concile de Florence, de déclarer dogme de foi ces acquisitions doctrinales.

Du fait de ce progrès, la forme rédactionnelle des antiques épiclèses, où l'on implore le Père d'envoyer l'Esprit pour une consécration dont on sait, aujourd'hui qu'elle est acquise déjà, prend figure de témoin d'une théologie dépassée.

Cette explication objective de l'épiclèse montre bien que cette invocation au Saint-Esprit en vue de la consécration eucharistique n'a rien à voir avec la permanence de l'oblation du sacrifice après les paroles de la consécration. « Le feu du Saint-Esprit », consumant la Victime tout le temps que persistent les symboles n'a donc aucune autre signification, sinon de marquer la permanence de la présence eucharistique : ce qui n'est pas du tout la même chose que la validité de toute consécration intervenant à ce moment.

En conclusion : **aucun droit de consacrer une des deux espèces tant que le sacrifice, déjà réalisé, laisse la présence eucharistique intacte de la consécration à la communion.**

Et de plus, consacrer une seule des deux espèces, c'est aller contre le canon 817 : *Nefas est,* URGENTE ETIAM EXTREMA NECCESSITATE, *alteram materiam sine altera, aut etiam utramque, extra Missæ celebrationem, consecrare.* Le fait de la présence de l'autre espèce déjà précédemment consacrée ne saurait énerver la gravité de cette défense, puisqu'il s'agit d'une consécration *au cours de la messe.* Et l'on sait qu'exceptionnellement, la consécration du vin pourrait être faite sans renouveler celle du pain, dans un cas bien spécifié (voir *Ami*, 1956, p. 78, 1re colonne), mais non pas vice-versa, — ce qui serait le cas de notre curé.

A. MICHEL.

PEUT-ON DONNER L'EXTREME-ONCTION AVANT UNE OPERATION CHIRURGICALE ?

Q. — Peut-on, avant qu'il ne subisse une intervention chirurgicale, donner l'Extrême-Onction à un malade qui n'est pas en danger de mort mais qui s'y trouverait assez facilement si l'opération n'était pas faite ?

R. — La question n'est pas nouvelle. « Peut-on donner l'Extrême-Onction à quelqu'un qui va être opéré ? » demandait-on il y a quelque quarante

ans, et l'*Ami* répondait : dans la presque totalité des cas on ne peut regarder comme dangereusement malade une personne qui va subir une intervention chirurgicale ; par conséquent on ne peut l'administrer, puisque, d'après le décret aux Arméniens (Denz-Bann., 700) : « Hoc sacramentum nisi infirmo, de cujus morte timetur, dari non debet. » (*Ami*, 1909, p. 576).

En 1920, voici une question plus précise : « Peut-on donner l'Extrême-Onction à celui qui, à cause d'un mal interne, va subir une *opération grave.* » Il s'agit maintenant d'opération grave. On répond : Pour la validité de l'Extrême-Onction est nécessaire non seulement le danger de mort, mais le danger de mort provenant d'une maladie ; certaines interventions chirurgicales constituent, il est vrai, un danger de mort, tout comme une condamnation à la peine capitale ou le pilotage d'essai ; mais ces choses n'étant pas des maladies, l'Extrême-Onction ne peut y trouver la condition nécessaire à sa validité. Si l'opération dangereuse est nécessitée par une maladie ou un accident grave mettant par eux-mêmes en péril de mort, il faut donner l'Extrême-Onction, non pas à cause de l'opération, mais à cause du péril de mort préexistant et provenant de la maladie grave (*Ami*, 1920, p. 358).

N'est-ce pas d'ailleurs la prescription du Droit canon ? c. 940 : « Extrema Unctio præberi non potest nisi fideli, qui post adeptum usum rationis ob infirmitatem vel senium in periculo mortis versetur. »

Nombreux sont les auteurs qui, comme l'*Ami*, enseignent qu'on ne peut donner l'Extrême-Onction à celui qui va subir une opération, même dangereuse, mais ne se trouve pas présentement en danger du fait de la maladie dont il souffre.

« Non licet Extremam Unctionem administrari... subituris operationem chirurgicam difficilem » (Arregui, n° 666). « Hinc sequitur perperam conferri Extremam Unctionem iis qui periculosam operationem chirurgicam subituri sunt, nisi jam antea ex infirmitate periclitantur » (Genicot-Salsmans, II, n° 422). Voir aussi Noldin (III, n° 444) : « Non potest valide ungi... qui operationem subiturus est, nisi jam sit antea in periculo vitæ. »

Le *Dictionnaire de Droit canonique* (« *Extrême-Onction* », col. 722) précise qu'on ne peut administrer une personne qui se trouve en danger de mort pour toute autre cause que la maladie ou la vieillesse, par ex. condamnation, anesthésie, naufrage, etc. ; mais que si une anesthésie, une exécution capitale non instantanée placent finalement le sujet dans un état de santé susceptible d'entraîner la mort, celui-ci peut dès lors recevoir le sacrement.

« Les moralistes, dit le *Dictionnaire de Théologie* (« *Extrême-Onction* », col. 2019) se posent une foule de questions pour bien déterminer le péril de mort qui justifie l'administration de l'Extrême-Onction ; elles se résolvent facilement par le principe suivant : un danger que l'on va courir, une blessure grave ou mortelle que l'on va recevoir ne suffisent pas ; il faut que la maladie existe présentement et soit dangereuse, que la blessure ait été reçue et puisse amener la mort. »

La cause semble donc bien entendue : une opération même dangereuse ne suffit pas pour administrer une personne qui ne se trouve pas présentement en danger de mort.

Voici cependant des auteurs qui paraissent moins affirmatifs.

Tanquerey (n° 783) : « Possunt ungi... ægroti difficilem chirurgicam operationem subituri. » Il dit simplement : ægroti. Un lecteur faisait remarquer à l'*Ami* la contradiction qui existait entre Tanquerey, n'apportant aucune distinction sur la nature et la gravité de la maladie, et Noldin mettant une condition : « Si periculoso morbo jam laborant ; non item si operatio demum mortis periculum adducit. » L'*Ami* répondait que Tanquerey avait en vue évidemment des malades déjà en danger de mort, car c'est la doctrine commune que seuls les malades en péril de mort sont sujets de l'Extrême-Onction, et d'autre part on ne recourt généralement à une opération difficile pour un malade que si ce dernier ne peut être sauvé par un autre moyen. (Cette dernière remarque ouvre des perspectives nouvelles). Tanquerey ne s'écarte donc pas de la doctrine enseignée par Noldin, et aussi par Lehmkuhl : l'Extrême-Onction ne peut être administrée « ante operationem chirurgicam, nisi jam aliunde valetudo periculose affecta sit. » (*Ami*, 1910, p. 954).

On peut remarquer cependant que Tanquerey, s'il l'avait vraiment voulu, aurait pu très facilement nous dire qu'il s'agissait dans sa pensée de malades en péril de mort. Mais n'entendait-il pas s'attacher à l'opinion de Marc (II, n° 1881) qui s'exprime ainsi : « Nec valide nec licite inungi possunt *sani* etsi in aperto mortis periculo, ut periclitantes in mari... Possunt autem inungi... laborantes aliquo malo ob quod difficilem chirurgicam operationem sunt subituri. »

Vermeersch-Creusen (*Epitome J. C.*, II, n° 225) envisage cette question des opérés. Il commence par énoncer une opinion assez singulière. « Illicita fuerit ministratio facta infirmo consentienti in securum scalpelli usum (opération) quo omne periculum ex morbo quem nunc habet removebitur. » Mais tout malade en péril a droit à l'Extrême-Onction : peu importe qu'il consente ou non à une intervention chirurgicale.

C'est ce que fait remarquer Cappello (*De Sacramentis ; De Extrema Unctione* n° 242). Il se pose la question suivante : « Si Titius laboret morbo gravi et periculoso, sed medici fide digni declarant per chirurgicam operationem omne periculum amoveri, licet ne Extremam Unctionem conferre ? » Il répond : le malade peut recevoir l'Extrême-Onction s'il refuse l'opération. Mais si le malade accepte l'opération ? Dans ce cas on ne peut lui donner l'Extrême-Onction, affirment certains, car par son consentement il s'est rendu inhabile à recevoir ce sacrement ; d'autres disent qu'on peut l'administrer car quiconque se trouve hic et nunc dans une maladie grave est sujet du sacrement. Evidemment.

Mais revenons à Vermeersch-Creusen : « Qui manus chirurgi passuri sunt plerumque, jam actu, interno mortis periculo sunt obnoxii, ita ut jam ante scalpelli usum ungi possunt. » Cet *auteur* serait donc favorable à l'administration de l'Extrême-Onction aux futurs opérés pour la raison

suivante que quiconque se soumet à une intervention chirurgicale se trouve déjà, la plupart du temps, sous le coup d'un péril interne de mort ; en général, on ne se fait opérer que pour parer à un danger grave. Jorio (*Theol. Moral.*, III, n° 769-770) serait aussi de cet avis. Vermeersch-Creusen ajoute : « Si tamen quis corpore sanus periculosum scalpelli usum subiturus sit, v.g. ad deformitatem corrigendam, non potest ungi antequam ipse usus scalpelli periculum internæ rationis induxerit. »

Il y a donc des opérations dangereuses, en elles-mêmes, ou pour tel individu, et des opérations qui n'offrent aucun danger. Il serait faux de prétendre que toute intervention chirurgicale est dangereuse, d'affirmer avec certains que « toute opération doit être considérée comme une crise prochaine inévitable qui mettra la vie du malade en danger, puisque d'après certains médecins, toute opération est de sa nature dangereuse. » (Cf. *Ami*, 1909, p. 376). Mais il serait faux aussi de soutenir qu'aucune opération n'est dangereuse.

Il y a aussi des opérations nécessaires, car elles sont le seul moyen connu pour sauver une vie, et des opérations non nécessaires. Celui pour qui une intervention chirurgicale est nécessaire est vraiment un malade.

Ne pourrait-on pas, en conséquence, résoudre ainsi la question de l'Extrême-Onction à conférer à ceux qui vont subir une opération ? Lorsqu'une opération est nécessaire et que le médecin l'estime dangereuse, soit en elle-même, soit pour tel patient, pourquoi ne donnerait-on pas l'Extrême-Onction ? Il s'agit d'un malade ; l'affection dont il souffre exige une opération dangereuse ; ce malade se trouve vraiment en péril de mort du fait de son mal. Pour rester dans l'esprit du *Directoire des Sacrements*, il faudrait se montrer large dans l'appréciation de cette nécessité et de ce danger. Il semble bien qu'une intervention chirurgicale est presque toujours dangereuse pour un cardiaque, un diabétique, et même un vieillard, et qu'on peut alors donner l'Extrême-Onction. Un vieillard de 75 ans qui va subir une opération herniaire un peu compliquée pourrait être administré.

Nous ne pensons pas, en agissant ainsi, nous écarter de la règle qui accorde l'Extrême-Onction à celui qui « ob infirmitatem vel senium in periculo mortis versetur » (c. 940).

Em. G.

COMMENT PEUVENT S'APPLIQUER LES INDULGENCES PLENIERES ?

Q. — Au sujet de l'indulgence plénière applicable aux défunts, peut-on admettre, quand plusieurs indulgences plénières sont gagnées pour une âme déterminée, que, devant cette affluence, ou bien Dieu demande à cette âme de lui en laisser appliquer le mérite à une autre âme de son choix à lui ou de son choix à elle ? — ou bien cette âme demande elle-même à Dieu d'en appliquer le mérite à une autre âme, déterminée ou non, au purgatoire avec elle ?

R. — Le sujet de la valeur des Indulgences a été maintes fois traité par l'*Ami*, notamment le 8 décembre 1949 (p. 739-743). Nous prions notre correspondant de s'y reporter. Toutefois, pour répondre à la question proposée, rappelons simplement le canon 911 du Code, où se trouve parfaitement résumée toute la doctrine des Indulgences.

« Les Indulgences sont la remise, valable devant Dieu, de la *peine temporelle* due aux péchés *déjà pardonnés*, — remise fondée sur le pouvoir que détient l'autorité ecclésiastique de puiser au trésor de l'Eglise constitué par les mérites de Jésus-Christ et des Saints, remise qu'elle accorde aux vivants, par voie d'absolution, et aux morts par voie de suffrage. »

Cet énoncé présente les Indulgences comme une conséquence de la doctrine du corps mystique. C'est une application pratique du dogme de la réversibilité des mérites par intervention de l'autorité de l'Eglise.

Deux points s'imposent à notre Foi. Le Concile de Trente en effet, a défini, dans la XXV^e Session : 1° le pouvoir de l'Eglise d'accorder des indulgences, et 2° l'utilité des Indulgences pour les fidèles. (Denz.-Bann., n. 989). Quand il s'agit, par contre, de déterminer la valeur expiatoire que les Indulgences représentent, nous ne disposons pas des mêmes certitudes. Les obscurités proviennent de deux sources : de la nature des Indulgences, et de leur mode d'application.

* *

Première source d'obscurité : la nature des Indulgences. Chacun sait qu'on distingue deux sortes d'indulgences : l'indulgence plénière et l'indulgense partielle.

L'indulgence plénière, — du moins dans l'intention de l'Eglise, — comporte la remise *totale* de la peine due aux péchés pardonnés. Si nous remarquons que l'indulgence n'a d'effet que sur la peine temporelle due aux péchés pardonnés, il devient évident que la pleine efficacité de cette indulgence plénière est subordonnée à la disparition de toute « coulpe »; elle suppose, dans le sujet, l'absence de tout péché. Dans quels cas, en fait, cette condition se trouve-t-elle réalisée ? C'est, pour chaque âme, le secret de la Miséricorde divine. Tout le monde admet toutefois, que, dans le cas où l'indulgence plénière ne peut pas sortir son plein effet, rien n'empêche qu'elle ne se transforme en indulgence partielle.

L'indulgence partielle, c'est la remise de la peine temporelle correspondant à la valeur expiatoire que pouvait posséder, aux yeux de Dieu, la pénitence canonique primitive ; pénitence canonique que rappellent les termes de : jours, quarantaines, années. Quelles valeur expiatoire détenait, au regard de la Justice divine, cette pénitence primitive ? Nul ne saurait apporter là-dessus la moindre précision. Nul ne saurait même dire, si cette efficacité réparatrice *ecclésiastique* était uniforme et se mesurait à la seule nature des œuvres imposées, — ou bien si, au contraire, elle était proportionnée à la ferveur du pénitent et, par suite, variable.

Notons, en passant, qu'il ne faut pas considérer le gain des indulgences comme l'acquisition d'un capital, d'une réserve que nous pourrions constituer pour l'expiation des péchés à venir ; aucune assimilation possible avec le système des « surplus ». L'indulgence est donnée pour la remise de la peine temporelle due aux péchés pardonnés

et non pour la remise de la peine temporelle due aux péchés encore futurs. Elle agit au moment où on la gagne, dans la mesure où on la gagne, selon les besoins du sujet à ce moment précis. Elle ne saurait avoir aucun effet sur la peine temporelle à venir.

Deuxième source d'obscurité : le mode d'application.

Aux *vivants*, l'Eglise applique les indulgences par voie d'*absolution*, c'est-à-dire par voie de juridiction, par exercice de ce pouvoir de lier et de délier, en vertu duquel est délié dans le Ciel tout ce que l'Eglise délie elle-même sur la terre. L'efficacité de ce pouvoir, sur quelque point qu'il s'exerce, nous est garantie et ne laisse aucune incertitude : une dette, une obligation légitimement proclamée éteinte par l'Eglise est, dans la mesure où l'Eglise la déclare périmée, réellement inexistante aux yeux de Dieu.

Aux *défunts*, les indulgences ne sont plus appliquées par l'Eglise que par voie de *suffrage*, c'est-à-dire de prière. A l'égard de ceux qui sont entrés dans l'autre monde, l'Eglise ne peut plus intervenir en vertu de son pouvoir de juridiction. Ce pouvoir, en effet, lui est dévolu seulement en tant que société, en tant qu'organisme social, et se trouve, par suite, limité, dans son exercice, au monde visible, au monde d'ici-bas : « Tout ce que vous délierez *sur la terre...* ». Pour ceux qui sont entrés dans leur éternité, l'efficacité de l'intervention de l'Eglise n'est plus désormais qu'une efficacité de prière, soumise en tout aux lois de la prière. Or, la prière, si elle est toujours exaucée comme appel vers Dieu, nous savons bien qu'elle n'est pas nécessairement exaucée dans ce qui fait l'objet même de nos requêtes.

Faisons l'application au sujet qui nous occupe. Sans doute les âmes du Purgatoire, débarrassées de toute « coulpe », n'apportent, sous ce rapport, aucun obstacle à la pleine efficacité d'une indulgence plénière. Mais, au titre de prière, quelle valeur expiatoire représente, devant Dieu, l'indulgence plénière accordée par l'Eglise aux défunts ? Dans quelle mesure Dieu peut-il être astreint par la prière, même par la prière de l'Eglise, à accorder à telle âme, surtout à telle âme plutôt qu'à telle autre, le bienfait de l'indulgence plénière ? Autant de questions qui nous dépassent et auxquelles nous ne pouvons donner d'autre réponse que celle de la Foi : les indulgences sont utiles pour les fidèles vivants et défunts.

Aux questions de notre correspondant, voici donc notre réponse :

— 1° Dans quelle *mesure* une indulgence plénière gagnée pour un défunt est-elle efficace pour sa libération du Purgatoire? — Nul ne peut le dire.

— 2° Dans quelle *mesure sommes-nous assurés* qu'une indulgence gagnée pour un défunt lui est, en fait, appliquée ? — Pas de réponse possible, Dieu pouvant très bien, dans sa sagesse, en faire bénéficier une âme autre que celle pour qui un fidèle de la terre s'est mis en prière. Et point n'est besoin de supposer que Dieu demande à l'âme, pour qui on a prié, son consentement à ce transfert de valeur expiatoire. D'une part, en effet, les âmes du Purgatoire acquiescent parfaitement à tout vouloir divin ; et d'autre part, le temps du mérite étant définitivement révolu pour elles, il n'y a aucune raison pour que Dieu sollicite d'elles un consentement dont il ne doit leur revenir aucun avantage.

— 3° *L'âme du Purgatoire peut-elle, d'elle-même*, demander à Dieu que telle indulgence, qu'on vient de gagner pour elle, soit attribuée *à une autre âme souffrante ?* — Nous retombons ici dans l'incertitude qui plane sur l'effet de toute prière ; incertitude que vient accroître encore l'opinion de S. Thomas (II^a-II^{ae}, q. 83, a. 11, ad 3) selon laquelle les âmes du Purgatoire ne sont pas en état de prier pour les autres, mais plutôt en état d'être soulagées par les prières des autres.

Disons en conclusion, que le meilleur moyen d'être assuré qu'un défunt bénéficiera et bénéficiera davantage de nos suffrages, c'est précisément de multiplier nos prières pour lui, c'est de gagner à son intention le plus grand nombre possible d'indulgences plénières ou partielles. Plus on en gagnera pour lui, plus il aura de chances d'en profiter.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Elie le Prophète. T. I. Selon les Ecritures et les traditions chrétiennes. — 270 p. (14 × 22), 1.500 fr. Paris, Desclée de Brouwer, 1956.

Les *Etudes Carmélitaines* fêtent cette année leur 25e anniversaire. Leur premier fascicule porte, en effet, la date d'avril 1931. Le R. P. Bruno de Jésus-Marie, carme, qui en eut l'initiative et qui en fut l'animateur en même temps que celui des « Journées d'Avon », a voulu marquer les noces d'argent de l'œuvre, qui fut avant tout la sienne, en choisissant pour sujet d'études le prophète Elie, auquel se rattache l'Ordre du Carmel par l'esprit et par une piété filiale traditionnelle.

L'ouvrage entier comprendra deux volumes. Le premier, seul paru, commence par un pèlerinage aux « Hauts Lieux élianiques » : Tisbé, le Carmel, le Sinaï, la Samarie, le Thabor. Le P. Paul-Marie de la Croix, O.C.D., nous sert de guide, érudit, précis, sensible aux beautés des sites qu'il décrit merveilleusement, et plus encore aux traces de Dieu et de son prophète qu'il retrouve partout où il s'arrête.

Après cette Introduction, sont recueillis les Textes scripturaires qui nous parlent d'Elie ; ils sont empruntés à la traduction de la Bible de Jérusalem. Le Cycle d'Elie dans les Livres des Rois est accompagné d'importantes notes du P. de Vaux, O. P., la plupart inédites, que nous recommandons à l'attention des exégètes. Les textes du Nouveau Testament sont simplement cités. Viennent ensuite deux exposés qui mettent en récit suivi les données recueillies dans la Bible et qui sont de M. Steinmann pour l'Ancien Testament, du P. Boismard, O. P., pour le Nouveau.

On passe ensuite aux traditions chrétiennes dans les œuvres des Pères Grecs (Bardy), Syriaques (Hayek), Latins (Hervé de l'Incarnation, O.C.D.) ; puis dans le culte chrétien (Dom Botte, O.S.B.), enfin dans la tradition de l'église orthodoxe (Spasky). Une étude sur l'iconographie du prophète Elie (L. Réau) permet de situer dans leur cadre historique et artistique les neuf magnifiques photographies en couleurs de paysages et d'œuvres d'art, qui ornent ce volume, tandis que deux

cartes (à la plume) dans le texte et une hors-texte éclairent les itinéraires d'Elie.

Le second volume décrira l'influence du grand prophète sur l'Ordre du Carmel, dans le Judaïsme et dans l'Islam. Espérons que le R. P. Bruno en inspirera le plan et la réalisation avec autant de bonheur qu'il l'a fait pour le premier.

NEWMAN. — **Sermons universitaires.** — 426 p. (11 × 17). — Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

Dix fois chaque année, l'Université d'Oxford assiste en corps à un sermon d'apparat, donné par quelque professeur ou prédicateur en renom. De 1826 à 1843, Newman, encore protestant, donna quinze sermons de ce genre, où il mit le meilleur de lui-même et où l'on peut suivre les étapes de son itinéraire religieux. Le thème central en est la nature et les conditions subjectives de la foi à Dieu, au Christ et à l'Eglise.

Nous en avons ici, pour la première fois, une traduction complète en français. L'auteur en est M. Paul Renaudin. L'abbé Nédoncelle, professeur à l'Université de Strasbourg, a ajouté une substantielle introduction (p. 7-50) et des notes explicatives, rassemblées p. 377-413. Ces notes seront très utiles pour replacer les Sermons dans le milieu assez spécial de l'Oxford d'il y a plus d'un siècle. Un index des noms cités, un autre des principales idées, une table des matières terminent l'ouvrage, le premier d'une collection de « Textes newmaniens » dirigée par les PP. Tristram et Bouyer, oratoriens, et par l'abbé Nédoncelle.

NEWMAN. — **Ecrits autobiographiques.** — 448 p. (11 × 17), relié toile sous jaquette illustrée, 1.200 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1956.

Ce nouveau volume des « Textes newmaniens » suit de près la parution du premier.

A la différence du tome I, celui-ci met en face l'un de l'autre le texte anglais et la traduction française. Le premier a été établi avec introductions, par le P. H. Tristram, de l'Oratoire (que Dieu a appelé à lui et auquel ce volume est dédié) : la traduction a été faite par Isabelle Ginot, mais revisée, munie de notes et d'avant-propos par le P. L. Bouyer, de l'Oratoire.

Pourquoi ce changement de méthode ? Parce que les sept documents autobiographiques laissés par Newman ont été utilisés partiellement par ses biographes, mais jamais publiés intégralement : ils le sont ici pour la première fois, ce qui donne l'occasion de constater que l'influence de Newman est plus profonde chez les catholiques français que chez les anglais.

Cinq seulement de ces morceaux autobiographiques se trouvaient dans ce volume ; les deux autres seront publiés dans un volume suivant. Ces documents et les notes qui les accompagnent seront désormais indispensables à qui voudra dessiner la courbe de l'évolution religieuse de Newman.

Notons au passage cette information de l'Avant-propos : « L'archevêché de Birmingham songe à ouvrir le procès informatif en vue d'une béatification possible de celui que le Souverain Pontife lui-même appelait, il y a quelques années, « *le saint et savant cardinal* ».

J. GUITTON. — **Essai sur le génie spirituel dans la doctrine de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.** — In-8 (14 × 21), 30 p. — Aux Annales de Lisieux (33, rue du Carmel), Lisieux, 1955.

L'auteur s'empare de sept groupes de textes de la Sainte ; il les soumet à une analyse philosophico-littéraire pour en dire ensuite toute la portée spirituelle. Chemin faisant il les compare aux écrits de quelques auteurs spirituels contemporains pour dire toute leur supériorité sur ceux-ci. Ce n'est qu'un « essai », mais bien significatif.

A ceux qui, du haut de leur science philosophique ou spirituelle, ou même du niveau de leur « bon sens », se permettraient encore un jugement assez prétentieux sur le peu d'importance de la doctrine thérésienne, on recommandera la lecture et la méditation de ces pages rapides, bien capables de leur donner le désir de prendre contact avec *tout* l'enseignement de la Sainte et de les amener ainsi à une appréciation plus équitable sur la portée doctrinale de son influence dans l'Eglise.

Pierre de CLORIVIERE. — **Vie intérieure de la Vierge.** Textes inédits présentés par A. RAYEZ, S. J. — In-8 de 200 p. — Paris, Edit. de l'Orante, **1954.**

Le P. de Clorivière est plus connu comme restaurateur de la Compagnie de Jésus en France au début du XIX^e siècle et comme fondateur des Sociétés des Filles de Marie et des Prêtres du Cœur de Jésus (actuellement Institut séculier sacerdotal) que comme auteur spirituel. Une partie de son œuvre est d'ailleurs inédite.

C'est d'un commentaire typologique de l'Apocalypse, composé durant de longues années de cachette puis de réclusion, que le R. P. Rayez a extrait ces pages sur la Sainte Vierge dont il fait l'analyse en une *Introduction* de grand intérêt (p. 9-31).

La doctrine mariale du P. de C. pourrait tenir en trois propositions : Marie est inséparable de Jésus ; Jésus est inséparable de l'Eglise ; Marie est donc inséparable de l'Eglise. Sa maternité divine justifie, avec tous ses privilèges, son rôle dans le salut du monde. Dieu la façonna avec amour pour qu'elle engendrât son Fils, puis il l'associa à l'œuvre de la Rédemption, enfin il l'habilita à nous transmettre ce « second bienfait » qu'est l'Esprit-Saint. Mère de toute l'Eglise, Marie est celle par qui toute grâce nous vient. Rien d'original, certes, dans cette doctrine, pas plus d'ailleurs que dans le style, d'un sobre classicisme. Mais la richesse de ces pages ne peut venir de leur originalité ; elle vient de leur attache à l'Ecriture et à la Tradition constante de l'Eglise, qui est consciente du rôle hors pair de Marie. Elle vient aussi de l'expérience spirituelle de cet homme de Dieu, qui savait bien quels liens étroits unissent Marie à l'Eglise et au sacerdoce.

Quinze *Méditations sur les mystères du Rosaire* complètent ces extraits (p. 113 à 200). Elles mettent en pratique de façon simple et suggestive la doctrine mariale du Père. Selon un plan fixe, chaque mystère est considéré par rapport à Jésus, à Marie et à nous. L'application s'impose tout naturellement : comme Jésus et Marie ont vécu ce mystère, ainsi devons nous le vivre, unis à eux.

Aussi modeste que le fut son auteur, ce petit livre exercera comme lui une influence profonde et bienfaisante, spécialement sur les âmes religieuses ou sacerdotales. Il leur apprendra à aimer leur Mère sans lyrisme inutile, mais avec ferveur ; et Marie les conduira à son Jésus.

Sœur MARIE-MICHEL-ARCHANGE. — **Par ce signe du vivras : Histoire de la Congrégation des petites franciscaines de Marie (1889-1955).** — In-8 de 540 p. ; nombreuses photos. — Chez l'auteur, couvent des Franciscaines de Baie-Saint-Paul (Canada).

Ces pages racontent surtout les quinze premières années d'une congrégation canadienne originaire de Worcester (Massachusetts, U.S.A.), ville où une colonie de Canadiens avait émigré. Ses origines s'expliquent comme celles de beaucoup d'autres congrégations du XIX^e siècle : un curé ne trouvant pas de religieuses qui puissent

prendre en charge son orphelinat, fait appel à quelques jeunes filles de la région. Celles-ci se multiplient et comprennent vite qu'un cadre de vie religieuse leur est nécessaire.

Mais la marque distinctive de cette fondation est la Croix : d'où le titre du volume. Et c'est le curé-fondateur lui-même qui en est la cause. Pourquoi ? Son attitude est assez énigmatique, mais il semble bien que, malgré ses qualités reconnues, il ne put se résigner à voir son groupe de jeunes filles se constituer en corps officiel et s'affilier à un grand Ordre. Celles-ci s'obstinant dans leur pieux projet, il devint leur adversaire irréductible, les noircissant auprès de l'évêque et des Franciscains, leur refusant confession et communion, obtenant même qu'on leur ordonne de quitter l'habit religieux qu'elles venaient de prendre. Les pauvres filles avaient naturellement coupé leurs cheveux. Elles furent aussitôt l'objet des avanies de la population qui les considérait comme excommuniées et répandait les plus noires calomnies à leur endroit. Elles menèrent une existence misérable, et ne durent leur persévérance qu'au soutien de prêtres dévoués, et surtout à l'accueil du curé de Baie-Saint-Paul, qui sauva la congrégation de la ruine. En 1904 les Sœurs, qui avaient tenté en vain une assimilation avec les Franciscaines Missionnaires de Marie, furent affiliées à l'Ordre de St-François comme congrégation particulière.

Telle est la suite des événements qui nous est racontée ici avec simplicité et vie. Les souffrances des religieuses et leurs vertus les rendent très sympathiques. Beaucoup de détails n'intéresseront sans doute que ceux qui connaissent les lieux et les personnes dont il est question. Mais l'ensemble est instructif pour beaucoup d'autres lecteurs, et particulièrement pour les prêtres chargés de ministère auprès des religieuses.

S. M. D'ERCEVILLE. — **De Port-Royal à Rome. Histoire des Sœurs de Sainte-Marthe.** — In-12 de 200 p., 500 fr. — Paris, La Colombe, 1956.

Voici une congrégation dont l'histoire sort de l'ordinaire : sur deux siècles et demi d'existence, elle en a passé la moitié dans l'hérésie.

L'initiative de cette fondation (1713) est due à une dame janséniste qui y consacra sa fortune et y intéressa de puissants bienfaiteurs. Son but était de faire revivre l'esprit de Port-Royal et de le répandre par l'enseignement des jeunes filles pauvres et le soin des malades. Les premières adhérentes se constituèrent en communauté sous le nom de Sœurs de Sainte-Marthe en 1719. Mais elles ne prononcèrent jamais aucun vœu de religion et gardèrent une indépendance à peu près complète vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique. Le cardinal de Noailles les protégea quand même et dans la suite elles trouvèrent toujours dans le clergé des prêtres jansénistes pour s'occuper d'elles plus ou moins clandestinement.

Dispersées par la Révolution, elles se regroupèrent sous l'Empire, et profitèrent de la bienveillance politique de Napoléon envers les religieuses hospitalières pour se faire enfin reconnaître officiellement. Sous la Restauration elles avaient donc extérieurement les apparences d'une congrégation catholique, mais elles ne prononçaient toujours pas de vœux, elles n'avaient pas de Supérieur canonique, et elles continuaient de résister au Pape et à l'Eglise en tout ce qui concernait l'hérésie janséniste : pratique des sacrements, dévotion au Sacré-Cœur, piété austère allant presque à « la terreur de Dieu », etc.

Ce n'est qu'en 1832 que l'*Ami de la Religion* commença à attirer l'attention publique sur une telle anomalie. Mais le parti janséniste était encore si puissant que les Sœurs tinrent bon quelque temps. Ce n'est que peu à peu que certaines religieuses, sous l'effet de ces controverses, commencèrent à se convertir au catholicisme, notamment une des plus remarquables, Sœur Melthide, apparentée à la maréchale Davout. Après des incidents pénibles et de grandes souffrances, la communauté se scinda en deux parties, en 1843. Les converties prirent le nom de Sœurs de Sainte-Marie et se développèrent de plus en plus, au point d'être actuellement à la tête d'œuvres très prospères en France, en Angleterre et au Mexique.

Quant aux Sœurs jansénistes, elles commencèrent dès lors à décliner irrémédiablement, et les deux dernières d'entre elles s'éteignirent en 1918 seulement. L'autorité épiscopale fut toujours aussi indulgente que possible envers elle.

Le récit de ces péripéties, que nous n'avons fait qu'esquisser, est très bien mené, d'une plume alerte et concise, surtout dans les deux premiers tiers du volume. On y voit prise sur le vif la permanence de l'esprit janséniste jusqu'à une époque peu éloignée. Beaucoup de lecteurs curieux d'histoire religieuse s'y intéresseront.

R. P. Jean REY. — **Les Missionnaires de Saint François de Sales d'Annecy.** — In-8 de 480 p., 28 gravures, 600 fr. franco. — Chez l'auteur, chemin de Proupeine, Annecy (Hte-Savoie). — C. c. p. Lyon, 565.20.

Un intérêt spécial de l'Institut des Missionnaires de St-Fr. d'Annecy consiste en ce qu'il est la première en date des congrégations mises sous le patronage du saint évêque de Genève. Sa fondation officielle remonte à 1838. Il comptait alors un petit groupe de missionnaires diocésains. Les nécessités de leur apostolat les amenèrent à fonder sans tarder une société de religieuses inspirées du même esprit et destinées à les seconder dans les campagnes : ce furent les Filles de la Croix de Chavanod. Dès 1845 le Saint-Siège leur confiait la mission de Vizagapatam, puis celle de Nagpur, dans l'Inde. Ici encore, les religieuses rendront aux missionnaires des services appréciables.

Des circonstances providentielles les amenèrent à essaimer en Angleterre. La fermeture de leur maison d'éducation en 1903 libéra des professeurs pour fonder aux Indes des collèges, puis des écoles industrielles. Plus récemment ils fondèrent des établissements au Luxembourg et au Brésil.

Telles sont les grandes lignes d'une histoire longuement racontée dans ce gros volume. Une part importante est réservée aux missionnaires de l'Inde. On y admire leur ardeur infatigable ; on y suit leurs tentatives, maladroites parfois, mais somme toute couronnées de succès. Chaque figure marquante a sa notice, tant chez les missionnaires que chez les représentants de l'autorité centrale : ceux-ci, en effet, eurent aussi un rôle important (par exemple le Père Tissot) et rencontrèrent aussi des difficultés.

Ce volume plaira surtout aux membres de la famille salésienne, masculine et féminine : beaucoup de détails ont été visiblement retenus à leur intention. Mais d'autres lecteurs, surtout parmi ceux qui s'intéressent aux missions, y trouveront des leçons d'édification et d'instruction.

Abel GARREAU. — **Bienheureuse Isabelle de France, sœur de saint Louis.** — In-8 (14 × 19,5), 152 p., 17 illustr., 350 fr. — Paris, Ed. Franciscaines, 1955.

S. Louis n'eut qu'une sœur, Isabelle, de 10 ans plus jeune que lui, et qui devint une sainte, une sainte aimable et charmante comme lui, béatifiée par Léon X le 3 janvier 1521. De même que le sire de Joinville a raconté l'histoire du saint roi, une jeune fille de ses compagnes, Agnès d'Harcourt, nous a laissé le récit de la vie d'Isabelle, récit charmant, digne de la légende dorée.

Malgré ses désirs, Isabelle dut renoncer à devenir

Clarisse. Mais elle fonda l'abbaye des Cordelières de Longchamp, à une lieue de Paris : c'était alors un terrain isolé, situé sur la paroisse d'Auteuil, dont dépendait le hameau voisin des Menus, devenu Boulogne. La première pierre de l'église fut posée le 10 ou le 12 juin 1256 par le roi, la reine Marguerite et la bienheureuse Isabelle : cette église était la sœur, plus simple et plus vaste, de la Sainte Chapelle de Paris, sa contemporaine.

Le titre de l' « Humilité de Notre-Dame » fut donné à l'abbaye. La règle, qui reproduisait les constitutions données en 1247 aux moniales de Ste Claire fut écrite par Isabelle elle-même qui la modifia d'après les conseils d'illustres frères Mineurs, dont S. Bonaventure.

Sur sa vie de recluse et ses relations spirituelles avec différents « maîtres de divinité », sa mort qui survint le 23 février 1270 — le roi mourut à Tunis le 25 août — et les quarante beaux miracles qui sont tous arrivés de son temps et dont notre A. rapporte quelques-uns, sur sa piété et sa charité, vous serez édifiés par le récit d'Agnès d'Harcourt et les clichés, tableaux, gravures et dessins qui lui servent d'illustration. Un ch. VI étudie les relations des Franciscains et de la Maison Royale jusqu'au XIX^e^ siècle, le ch. VII les destinées de l'Abbaye et le ch. VIII les reliques du passé.

Plusieurs appendices, iconographique, documentaire, chronologique, bibliographique recommandent ce livre consciencieux aux archéologues et aux chercheurs. Et les Français catholiques verront avec plaisir ressusciter le culte d'une sainte qui, elle, ne nous a sans doute pas oubliés.

Michaël de la BEDOYERE. — **Christianisme de vie, traduit de l'anglais par J. Boulangé, S. J., et A. de la Croix-Laval, S. J. — In-8 (20 × 13) de 238 p., 500 fr. — Paris, Spes, 1955.**

De l'auteur, journaliste anglais, marié et père de famille, nous avions déjà *Le christianisme sur la place publique*, traduit aux Edit. Universitaires, coll. « Chrétienté nouvelle », 1946. C'était une série de considérations sur des thèmes dont le titre indique suffisamment le sens. Le présent ouvrage relève davantage de l'autobiographie : il a été écrit pour faire comprendre aux catholiques, et plus encore aux non-catholiques, comment un homme, élevé depuis sa plus tendre enfance dans la religion catholique et ne l'ayant jamais abandonnée, ayant même essayé sa vocation chez les Pères Jésuites, a « dû arriver à l'âge de cinquante ans, pour saisir un peu de ce que signifie vraiment le christianisme » (p. 16).

Cette découverte de l'essence du christianisme nous est livrée avec simplicité, loyauté, finesse et surtout équilibre. Car l'auteur s'attache à montrer que tout en pénétrant le « secret du catholicisme » qu'il place dans le « vrai rapport personnel entre la créature et le Créateur » (p. 20), il a compris que « tout le reste » du christianisme ne doit pas être abandonné, mais trouve sa véritable place dans la perspective générale. Ainsi montre-t-il comment l'Eglise est le « signe visible du Christ enseignant l'humanité » (p. 119), insiste-t-il sur l'importance du « système sacramentel » (p. 170) et fait-il une grande place au mystère de l'Incarnation.

On ne cherchera pas dans ce livre la rigueur théologique que l'auteur n'a pas cherché à y mettre. Mais on y trouvera vraiment beaucoup de bonnes réflexions, marquées au coin d'une longue expérience et d'un désir sincère de faire vivre le catholicisme en profondeur. On y trouvera aussi, ici et là, le point de vue du laïc qui respectueusement exprime ses désirs, par exemple en liturgie ou en éducation.

Henri de LUBAC. — **Nouveaux Paradoxes. — In-8 (12 × 18,5) de 125 p., 390 fr. — Paris, Ed. du Seuil, 1955.**

Le P. de Lubac nous livre une nouvelle série de pensées paradoxales, non pour le plaisir d'aller à contre-courant d'affirmations sommaires ou de pauvres slogans, mais parce que pour lui il est inscrit dans les lois de la pensée, et de la vie, qu'une vérité partielle appelle toujours une autre vérité, fragmentaire elle aussi, en vue d'une synthèse toujours à rechercher.

Aussi la lecture de ces réflexions, la plupart très courtes, et touchant très souvent aux problèmes de vie spirituelle et d'apostolat, est-elle stimulante et, en même temps, apaisante. Elle invite l'esprit à ne pas se scléroser en des constructions systématiques, que la réalité bouscule rapidement : « les pensées les plus raides ne sont pas les moins changeantes » (p. 18) ; elle l'oblige aussi à prendre du recul et à retrouver, dans une atmosphère pacifiée, les grandes et permanentes lois de l'action de Dieu dans le monde : « On peut le certifier d'avance : celui qui répondra le mieux aux besoins de son époque sera quelqu'un qui n'aura pas cherché d'abord à y répondre » (p. 24).

D^r^ MERTENS DE WILMARS. — **Psycho-pathologie de l'anti-conception. — In-16, 110 p., 380 f. — Paris, Lethielleux, 1956.**

Un précieux petit livre, qui éclairera, pensons-nous, bien des directeurs de conscience en face des problèmes du foyer. Et cela sous un double rapport : 1° au sujet de la vie d'intimité conjugale. Ce que l'on appelle « la doctrine de l'Eglise » en ce domaine y apparaîtra comme l'expression d'une loi, d'une norme naturelle. Les époux qui auront lu ce petit livre le comprendront mieux. 2° Au sujet des conflits, petits ou grands, qui peuvent surgir dans le foyer : une intelligence plus profonde des causes prochaines ou lointaines orientera vers une possibilité de solution.

Un livre à lire. Il contient la substance de plusieurs études plus approfondies, dont on trouvera l'indication dans les notes. Les mots techniques ont heureusement été expliqués. Comme l'indique la préface du P. Riquet, ce petit ouvrage « nous révèle une pédagogie de la vertu et du bonheur dans la vie conjugale... La vraie moralité est... dans une tension inlassable vers la perfection. » Les confesseurs hésitants trouveront dans cet ouvrage une saine orientation pour les directives qu'ils auront à donner.

Civilisation du travail ? Civilisation du loisir ? (Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels français : cahier 14). — **In-8, 500 fr. — Paris, Fayard, 1956.**

Il est difficile de rendre compte en quelques lignes d'un ouvrage aussi dense. Il nous est apparu successivement enrichissant, irritant, stimulant. Enrichissant par le nombre et la qualité des exposés : diverses études situent d'abord certaines modifications profondes intervenues dans les rapports des personnes par le développement de la technique, qu'il s'agisse du technicien (A. Frisch), de l'ouvrier (G. Levard), des patrons (Delachenal et Laurent). Aussi les problèmes actuels — ou la crise de la civilisation technicienne — se posent en termes moins simples que ne l'expriment, par exemple, le marxisme ou le pessimisme anti-technicien : les conflits de classe se nuancent de conflits de secteurs de l'économie (J. Baboulène) ; le déraciné de la campagne trouve à s'enraciner dans son nouveau milieu citadin (H. Queffélec) ; l'école elle-même doit s'intégrer à ces nouvelles techniques (M. de Reboul).

Quel est donc l'avenir de ce monde nouveau ? Il n'est point tout tracé d'avance : il dépend de la res-

ponsabilité des hommes de saisir les éléments positifs que déjà on peut discerner dans la civilisation qui s'ébauche : des techniques économiques communes aux deux ensembles Est-Ouest (F. Perroux), valeurs authentiques d'un nouvel Humanisme (A. Piettre), place toujours réservée à l'activité de l'Homme (A. de Peretti). Tout cela s'oriente peut-être vers une civilisation où l'homme. ayant plus de loisirs, devra découvrir les exigences éternelles « d'une civilisation de l'amour, une civilisation de l'être » (J. Folliet) où le travail se situera comme collaboration à l'œuvre créatrice, sous le signe de la souffrance rédemptrice (E. Rideau).

Riche matière qui en devient justement irritante, car il est difficile de la dominer entièrement et surtout de la situer dans l'ensemble des problèmes économico-sociaux si complexes et si vastes (voir dans la même collection les n[os] 5 : *Problèmes de l'économie française* et 9 : *Problèmes sociaux*) et comment intégrer ce monde dans l'enseignement social de l'Eglise ? Une vaste enquête sur les réalités concrètes s'avère nécessaire, sans perdre de vue le terme vers lequel un chrétien doit s'efforcer de les conduire.

Mais dans cette recherche, l'ouvrage est stimulant. Il invite à la réflexion ; il est pour sa part une contribution à cette théologie du travail « qui reste à faire » — qui indiquerait la signification du travail dans le plan de Dieu (ainsi que l'ébauche E. Rideau) et sa place par rapport au loisir. Une bibliographie critique (p. 190-192) y invite.

R. DUPUIS, S. J. et P. CELIER. — **Courtoisie chrétienne et dignité humaine.** — In-16 (12,5×18), sous jaquette de couleur, 278 p., 540 fr. — Tours, Mame, 1955.

Entrepris par le P. Dupuis, mutilé de guerre, que la maladie terrassa, ce livre a reçu sa forme actuelle de M. P. Celier. Il n'est pas centré sur les gestes superficiels ou les formules creuses : la courtoisie qu'il présente est un aspect naturel de la communauté humaine et une forme authentique de la vie chrétienne.

La 1[re] partie décrit la courtoisie enseignée et pratiquée par le Christ envers tous, aussi bien amis qu'ennemis, femmes que savants, étrangers que pécheurs, en dépit de l'incompréhension ; dans les rapports avec son Père, règne une courtoisie réciproque. La 2[e] partie, « Notre courtoisie de chrétiens », envisage cette vertu selon S. Paul, puis met en valeur son caractère profond, ses rapports avec les aspirations et les vertus fondamentales de l'homme, telles la charité, la justice ; enfin, elle traite de la courtoisie envers les choses, de la courtoisie de Dieu et envers Dieu, de la courtoisie élément réel de notre sanctification.

A une époque, où sous prétexte de sincérité, on tourne facilement le dos à cette vertu chrétienne, il est très important d'en rappeler la noblesse et le rôle.

A. HUC, C. M. — **A des religieuses pour une retraite.** — In-8 de VI-130 p., 400 fr. — Paris. Téqui, 1956.

Ce recueil contient les entretiens les plus suggestifs parmi les instructions données par l'auteur au cours d'une longue vie missionnaire consacrée exclusivement à la prédication. Sans doute, les sujets choisis conviennent particulièrement aux religieuses. Mais la plupart d'entre eux trouveraient également audience près d'auditoires laïques. Je signalerai tout particulièrement le premier entretien : examen de votre intérieur, où l'auteur exhorte le lecteur à « mettre de l'ordre dans notre vie » ; le quatrième, sur le péché, « le grand malfaiteur » ; le sixième, sur « la bonne souffrance » ; le huitième, la « conformité à la volonté divine » ; le neuvième, « le terrible quotidien », c'est-à-dire l'utilisation, pour la sanctification réelle de l'âme, des petits riens qui composent l'insipide recommencement du devoir de chaque jour ; le douzième et le treizième sur l'humilité et le vrai bonheur. A dire vrai, dans chaque entretien on peut glaner d'excellents aperçus convenant aux chrétiens ordinaires, aux auditoires de nos paroisses.

L'entretien qui l'emporte sur les autres est peut-être le septième : « L'amour appelle l'amour ». L'amour que Dieu nous porte appelle de notre part un amour dont « la ferveur n'est pas affaire de *sentimentalité*, mais de *volonté*. Si nous voulons ce que Dieu veut, c'est la meilleure preuve que nous l'aimons : « Il y a trois manières de vouloir, a écrit le P. de Ravignan : vouloir sans qu'il en coûte ; vouloir quoiqu'il en coûte ; vouloir parce qu'il en coûte ». Cette dernière manière est la manière héroïque ; mais la bonté miséricordieuse de Dieu veut bien se contenter de la deuxième manière : faire la volonté de Dieu, quoiqu'il nous en coûte, cela nous maintient dans la vertu et nous éloigne de la médiocrité, qui fuit tout effort, et de l'orgueil qui fait montre de son savoir faire

On saisit ici au vif la spiritualité solide et épanouissante qui anime ces précieuses pages.

Jean LEFEUVRE, S. J. — **Shanghaï : Les Enfants dans la ville.** Chronique de la vie chrétienne à Shanghaï. — In-16, 368 p., 780 fr. — Paris, Casterman, 1956.

Dans la nuit du 8 au 9 septembre 1955, l'évêque de Shanghaï, Mgr Kiung, 7 prêtres chinois du diocèse, 14 jésuites chinois, 2 carmélites et 300 chrétiens étaient arrêtés par la police ; le 16 du même mois, nouvelle rafle portant sur 10 prêtres séculiers chinois, 7 (ou 9) jésuites chinois, 38 séminaristes, 600 chrétiens. C'était le moyen radical employé par le gouvernement communiste pour mettre un terme à la résistance des catholiques dont ils n'avaient pu venir à bout par la persuasion ni par la menace. Cette lutte durait depuis 1949 et ce livre en retrace l'histoire dans tous ses détails.

Le R. P. Jean Lefeuvre a vécu presque tous les événements qu'il raconte puisqu'il est resté en Chine de 1947 à 1952 et a été ordonné prêtre à Shanghaï sous le nouveau régime. Cependant jamais il ne se met en avant et le lecteur serait déçu s'il s'attendait à trouver ici des récits et des souvenirs personnels.

L'auteur se place sur un plan beaucoup plus haut : il fait un relevé patient et fidèle de ce qu'ont dit et fait les catholiques et les communistes placés en face les uns des autres. Il transcrit les déclarations officielles et privées émises par les personnalités des deux groupes, les entretiens qui ont fait date, les conversations de janvier 1951 à Pékin entre Chou en Laï et plusieurs évêques catholiques et l'entrevue du 22 septembre 1952. Il nous rapporte les sentiments intimes confiés à des notes personnelles ou exprimés dans de nombreuses lettres, les allocutions et exhortations de prêtres et laïcs chinois et tout ce qui peut donner une idée de l'intensité de vie chrétienne de l'Eglise de Shanghaï. En passant, il expose même le comportement des adeptes des autres confessions religieuses et de l'ensemble du peuple chinois.

Nous avons donc là le témoignage héroïque rendu au Christ et à l'Eglise par nos frères chinois et nous souhaitons à ce livre une vaste diffusion pour l'édification de nos chrétiens de vieille souche

---

IMPRIMATUR

Lingonis, die 10 aprilis 1956

G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : A. Bordet